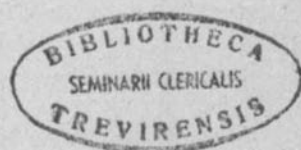


Trierer
Theologische Zeitschrift
1966

PASTOR BONUS

75. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1967 P 57

Trierer Theologische Zeitschrift

**Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier**

**unter der Schriftleitung von Prof. Dr. A. Adam, Prof. Dr. W. Breuning
im Paulinus-Verlag zu Trier**

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1966

I. Aufsätze

Adam, Adolf: Fragen der Kalenderreform	154—168
Auf der Maur, Hansjörg SMB: Eine Vorform des Exultet in der griechischen Patristik	65—88
Betz, Johannes: Die Theologie und das Zweite Vatikanische Konzil	89—107
Broß, Norbert: Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche	274—282
Haible, Eberhard: Der Kanon des Neuen Testaments als Modellfall einer kirchlichen Wiedervereinigung	11—27
Hofmeister, Philipp OSB: Die Form der Eheschließung bei den Katholiken und Protestanten	223—237
Kremer, Klaus: „Gott ist anders“. Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von J. A. T. Robinson (1. Teil)	193—210
Kremer, Klaus: „Gott ist anders“. Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von J. A. T. Robinson (2. Teil)	257—274
Mußner, Franz: Liturgiekonstitution und Schriftauslegung für die Gemeinde	108—118
Nastainczyk, Wolfgang: Überlegungen zu einer Theologie der Kindheit und Jugend	169—176
Mynarek, Hubertus: Das Problem der Gewißheit religiösen Erlebens	211—222
Schlösser, Felix CSSR: Mission der Gemeinden	1—10
Schlösser, Felix CSSR: Was ist biblische Verkündigung?	282—294
Schmitz, Josef: Glaubensverantwortung als Dialog	342—355
Schmucker, Josef: Die Problematik der Gottesbeweise und „das schöpferische Prinzip der Religion“	28—41
Scholz, Franz: Caramuels Lehre über die Möglichkeit von <i>parvitas materiae in re venerea</i> (Fortsetzung)	129—153
Ziegler, Josef: Erlösende Gottbegegnung	321—341

II. Kleinere Beiträge und Berichte

Becker, Petrus: Die Abtwahl in den <i>Consuetudines</i> des Johannes Rode von St. Matthias († 1439)	295—302
Courtenay, William J.: Gabriel Biel als Mainzer Domprediger und sein Eintritt bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben	49—52
Jacob, Josef SVD: Ökumenische Theologie	119—125
Loduchowski, Heinz: Die Lehre von der „Justitia“ bei Ulrich von Straßburg und ihre Beziehungen zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin	42—48

Loduchowski, Heinz: Hermeneutischer Zirkel — ein neues All- heilmittel?	360—371
Madey, Johannes: Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe nach dem Konzilsdekret „Über die Katholischen Ostkirchen“	237—243
May, Georg: Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie	176—184
Scholz, Franz: Zärtlichkeit und Begierde im Denken des Magister Martinus von Paris († 1482)	256—360

III. Besprechungen

Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen (Mußner)	58
Aquavia, Sabino S.: Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft (Berg)	60
Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte (Stockmeier)	256
Arm und Reich in der Urkirche (Stockmeier)	255
Arnold, Franz Xaver: Pastoraltheologische Durchblicke (Loduchowski)	250
Aurelius Augustinus: Die Auslegung der Psalmen (Stockmeier)	254
Aurelius Augustinus: Dreizehn Bücher Bekenntnisse (Stockmeier)	254
Aurelius Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis (Stockmeier)	254
Balthasar, Hans Urs von: Zuerst Gottes Reich (Loduchowski)	314
Balthasar, Hans Urs von: Wer ist die Kirche? (Loduchowski)	379
Bauer, Clemens: Deutscher Katholizismus (Brück)	304
Bea, Augustin Kardinal: Einheit in Freiheit (Haubst)	306
Becker, Joachim SSCC: Gottesfurcht im Alten Testament (Groß)	375
Becker, Jürgen: Das Heil Gottes (Mußner)	57
Becker, Matthias: Bild — Symbol — Glaube (Backes)	128
Benoit, Pierre OP: Exegese und Theologie (Adler)	252
Blinzler, Josef: Johannes und die Synoptiker (Thüsing)	379
Blomme, Robert: Widerspruch in Freiheit (Seelhammer)	314
Bright, John: Geschichte Israels (Groß)	376
Brüggemann, Theo: Vierzig Gebote (Schott)	244
Calvelli-Adorno, Franz: Über die religiöse Sprache (Zerfaß)	53
<i>Canon missae et cantus pro concelebratione</i> (Adam)	191
Carré, A.-M. OP: Das wahre Antlitz des Priesters (Zander)	126
Congar, Yves OP: Für eine dienende und arme Kirche (Berg)	313
Coste, R.: Dynamique de la Paise (Berg)	383
Cullmann, Oscar: Heil als Geschichte (Mußner)	57
Das Cusanusjubiläum in Bernkastel-Kues v. 8. bis 12. August 1964 (Backes)	306
Daniélou, Jean: Vom Ursprung bis Babel (Groß)	317
Diederich, Honoratus OFM: Liturgie und Diakonie (Adam)	318

Doms, Herbert: Gatteneinheit und Nachkommenschaft (Seelhammer)	315
Dörries, Hermann — Klostermann, Erich — Kroeger, Matthias: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios (Stockmeier)	303
Dreisen, Josef: Christus, Leitbild der Frau (Seelhammer)	187
Eger, Josef: König der Herrlichkeit (Schott)	192
Einwände gegen das Christentum (Berg)	59
Einwände gegen den Katholizismus (Schmitz)	310
Erlinghagen, Karl: Die Schule in der pluralistischen Gesellschaft (Nastainczyk)	63
Ermecke, Gustav: Pressefreiheit und Presseverantwortung (Berg)	59
Evely, Lonis: Neuer Wein in neue Schläuche (Picard)	243
Exeler, Adolf: Laienapostolat und Glaubensverkündigung (Schott)	249
Filthaut, Theodor: Das Reich Gottes in der Glaubensunterweisung (Nastainczyk)	64
Fitzmyer, Joseph A.: Die Wahrheit der Evangelien (Thüsing)	378
Flurhey, M. Christopherus: Deutsches Meßbuch von 1529 (Adam)	52
Fohrer, Georg: Überlieferung und Geschichte des Exodus (Schneider)	54
Das fünfte Buch Mose (Schneider)	54
Gaechter, Paul: Die literarische Kunst im Matthäusevangelium (Thüsing)	379
Gagern, Friedrich Freiherr von: Eheliche Partnerschaft (Seelhammer)	185
Gallay, Paul: Gregor von Nazianz (Stockmeier)	255
Giesen, Dieter: Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem (Seelhammer)	186
Glanz, Luzia-Ulrich, Anna: Katechetischer Teil zum alttestamentlichen Teil des Glaubensbuches (Nastainczyk)	192
Goldbrunner, Josef: Realisation (Loduchowski)	320
Goldbrunner, Josef: Schriften zur Katechetik (Nastainczyk)	248
Gottesgebote sind Lebensgesetze (Seelhammer)	314
Gottes Wort und Gottes Land (Groß)	316
Gregor von Nyssa: Der Aufstieg des Moses (Stockmeier)	255
Großdruckbibel: Das Neue Testament (Thüsing)	379
Gründel, Johannes: Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Seelhammer)	188
Guilett, Jacques: So spricht der Herr (Schneider)	55
Gülden, Josef: Johann Leisentritts Bautzener Meßritus und Meßgesänge (Nastainczyk)	245
Gunneweg, A. H. I.: Leviten und Priester (Groß)	317
Haible, Eberhard: Schöpfung und Heil (Schelkle)	380
Halbfas, Hubertus: Jugend und Kirche (Nastainczyk)	191
Häring, Bernhard: Macht und Ohnmacht der Religion (Schmitz)	311

Hasenfuß, Josef: Soziologismus und Existentialismus als Religionsersatz (Schmitz)	311
Hempel, Johannes: Das Ethos des Alten Testaments (Groß)	374
Hofmann, Rudolf: Moraltheilologische Erkenntnis- und Methodenlehre (Seelhammer)	309
Hörmann, Karl: Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche (Seelhammer)	309
Houtart, Francois: Soziologie und Seelsorge (Berg)	381
Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie (Adam)	190
Jahrbuch des Christen (Adam)	52
Klauser, Hermann: Der Erzpriester von Aachen (Heintz)	126
Kluxen, Wolfgang: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Seelhammer)	189
Knoch, Otto: Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes (Stockmeier)	254
Konfessionalität und Erziehungswissenschaft (Loduchowski)	320
Konzil und soziale Frage (Berg)	384
Kottje, Raymund: Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6. — 8. Jahrhundert) (Stockmeier)	302
Kruse, Franz: Der neue römische Ritus der heiligen Messe sowie die Feier der Konzelebration und der Kommunion unter beiden Gestalten (Adam)	190
Küng, Hans: Christenheit als Minderheit (Loduchowski)	314
Künne, Walter: Von Gott reden? (Loduchowski)	320
Legler, Erich: „Jesus kommt“ (Schott)	249
Lengsfeld, Peter: Adam und Christus (Haible)	307
Liturgisches Jahrbuch (Adam)	190
Lohfink, Gerhard: Paulus vor Damaskus (Thüsing)	378
Lortz, Josef: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (Pauly)	303
Maier, Friedrich Wilhelm: Jesus — Lehrer der Gottesherrschaft (Mußner)	252
Maier, Hans: Revolution und Kirche (Brück)	304
Maier, Johann: Das altisraelitische Ladeheiligtum (Groß)	374
Mann, Josef: John Henry Newman als Kerygmatischer (Biemer)	319
May, Georg: Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener (Hofmann)	372
May, Georg: Katholische Kindererziehung in der Mischehe (Hofmann)	372
Die Meßfeier (Adam)	191
Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues 1401—1464 (Brück)	304

Meuthen, Erich: Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil (Brück)	304
Mühlenbrock, Georg SJ: Seelsorge heiligt den Seelsorger (Zander)	127
Müller, Alois: Die neue Kirche und die Erziehung (Loduchowski)	320
Müller, Josef: Die Heilsbotschaft von Genesis 1—11 (Groß)	317
Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit (Zerfaß)	53
Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit Teil I (Zerfaß)	246
Nielen, Josef Maria: Begegnungen (Schmitz)	380
O'Brien, John A.: Du und die Angst unserer Zeit (Berg)	62
Oldendorff, Antoine: Grundzüge der Sozialpsychologie (Berg)	382
Österliches Heilsmysterium (Adam)	318
Osyka, Werner: Arbeit und Eigentum (Berg)	383
Ott, Wilhelm: Gebet und Heil (Mußner)	251
Ottobeuren — Festschrift zur 1200-Jahr-Feier der Abtei (Stockmeier)	253
Ottobeuren 764—1964 (Stockmeier)	253
Padberg, Rudolf: Personaler Humanismus (Adam)	190
Perlitt, Lothar: Vatke und Wellhausen (Groß)	316
Pfliegler, Michael: Kerygmantik (Zerfaß)	247
Der Priester im Anruf der Zeit (Zander)	127
Priesterlicher Lebensstil in der Gegenwart (Zander)	127
Rahner, Hugo: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Brück)	303
Rahner, Karl: Biblische Predigten (Loduchowski)	246
Rahner, Karl — Ratzinger Josef: Offenbarung und Überlieferung (Backes)	184
Ratzinger, Josef: Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode (Loduchowski)	320
Reuter, Heinrich: Das Zweite Vatikanische Konzil (Loduchowski)	379
Rock, John: Geburtenkontrolle (Seelhammer)	186
Romanink, Kazimierz: Wegweiser in das Neue Testament (Adler)	252
Rost, Hans: 2000 Jahre Bibel (Adler)	253
Rowley, H. H.: Apokalyptik (Groß)	375
Ruppert, Lothar: Die Josefserzählung der Genesis (Groß)	56
Rüttenauer, Isabella: A. S. Makarenko (Loduchowski)	250
Schaffner, Otto: Eusebius Amort als Moraltheologe (Seelhammer)	186
Schlette, Heinz Robert: Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute (Berg)	312
Schlette, Heinz Robert: Die Konfrontation mit den Religionen (Loduchowski)	314
Schlösser, Alfons: Kirche (Schmitz)	310
Schmidt, Hermann: Die Konstitution über die heilige Liturgie (Adam)	190

Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium	377
Schöppe, Lothar: Konkordate seit 1800 (May)	315
Schulz, Hans-Joachim: Die Byzantinische Liturgie (Adam)	53
Schüssler, Elisabeth: Der vergessene Partner (Berg)	62
SEINE Redegeschah zu mir (Thome)	55
Singendes Gottesvolk (Schott)	244
Stelzenberger, Johannes: Moraltheologie (Seelhammer)	308
Teichtweier, Georg: Eheliches Leben heute (Seelhammer)	186
Texte der Kirchenväter (Stockmeier)	255
Theologische Akademie (Berg)	312
Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (Thüsing)	377
Thielicke, Helmut: Leiden an der Kirche (Zerfaß)	246
Thils, Gustave: Christliche Heiligkeit (Seelhammer)	187
Thüsing, Wilhelm: Per Christum in Deum (Mußner)	251
Trilling, Wolfgang: Denn Staub bist du... (Groß)	317
Uhsadel, Walter: Die gottesdienstliche Predigt (Zerfaß)	247
Verheul, A.: Einführung in die Liturgie (Adam)	244
Vogt, Wolfgang: Der Staat in der Soziallehre der Kirche (Berg)	383
Vonessen, Franz: Mythos und Wahrheit (Berg)	62
Wahl, Otto: Die Prophetenzitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta — Überlieferung (Groß)	376
Weber, L. M.: Ehenot — Ehegnade (Seelhammer)	185
Weber, L. M.: Mysterium magnum, zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit (Seelhammer)	184
Weber, Wilhelm — Schreiber, Wilfried — Rauscher Anton: Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft (Berg)	382
Zerfaß, Rolf: Lektorendienst (Schott)	249
Zobel, Hans-Jürgen: Stammesspruch und Geschichte (Groß)	373
Zweites Vatikanisches Konzil (Loduchowski)	320

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Felix Schlösser, München
Mission der Gemeinden
Pastoraltheologische Überlegungen zur
Volksmission

Eberhard Haible, Loffenau
Der Kanon des Neuen Testamentes als Modell-
fall einer kirchlichen Wiedervereinigung

J. Schmucker, Regensburg
Die Problematik der Gottesbeweise und „das
schöpferische Prinzip der Religion“

Heinz Loduchowski, Bonn
Die Lehre von der „Iustitia“ bei Ulrich von
Straßburg und ihre Beziehungen zu Albert dem
Großen und Thomas von Aquin

William J. Courtenay, zur Zeit Mainz
Gabriel Biel als Mainzer Domprediger und sein
Eintritt bei den Brüdern vom Gemeinsamen
Leben

Besprechungen:
Liturgiewissenschaft — Theologie der Ver-
kündigung, Altes Testament, Neues Testament,
Soziallehre — Pastoral — Katechetik

Heft 1
Januar/Februar 1966
75. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

X 21 935 F



Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die **Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 21,80 DM, Einzelheft 4 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 17,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61–65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Mission der Gemeinden

Pastoraltheologische Überlegungen zur Volksmission

Von Felix Schlösser CSSR, München

Das Wort Volksmission ist eigentlich nie so recht salonfähig gewesen. Besonders für die gebildeten Schichten verband sich damit, zu Recht oder zu Unrecht, der Begriff einer plumpen Volkstümlichkeit. Immerhin war es nur eine kleine Minderheit, welche die seelsorglichen Mittel der Volksmission als wirkungslos oder gar als schädlich abtat. Heutzutage dagegen erhebt sich ein viel breiterer Widerstand: nicht nur unter Akademikern, die man leicht für blasiert erklärt, sondern auch im Volk. Und was das Unbehagen auf seiten des Klerus angeht, so kommt der Ruf nach einer Umorientierung nicht weniger eindringlich aus den Reihen der Missionare selbst. Das neue Ziel, das bisher nicht einmal annähernd erreicht wurde, dem man jedoch mit Recht zustrebt, ist die *Gebietsmission*¹. Dieses Ziel behält trotz der Anfangsschwierigkeiten seine Gültigkeit — wie ja auch die *Gebietsseelsorge* im Bereich der „normalen“ Pastoration durch Fehlschläge und Enttäuschungen nicht ad absurdum geführt werden kann. Dennoch stellt sich hier wie dort die Frage nach der Funktion der Gemeinde im Koordinatensystem einer Gemeinschaftsseelsorge.

Die traditionelle Volksmission hatte fast ausschließlich die einzelne Pfarrgemeinde im Auge und nahm dabei, mehr oder weniger einseitig, den Weg über die Erneuerung der einzelnen Glieder dieser Gemeinde. Was ist davon geblieben? Oder: was muß zum eisernen Bestand auch der künftigen Mission gehören? Ganz sicher nicht ein Heilsindividualismus, der unsere Gläubigen hoffnungslos isoliert. Doch wenn man, um unsere Gemeinden lebensfähig zu machen, keineswegs auf die personale Entscheidung des einzelnen verzichten kann, so wird man ebensowenig die Gemeinden überspringen können, um zu einer großräumigen Umweltseelsorge zu gelangen. In dem Maße, als wir die Gemeinde theologisch und pastoral respektieren, behält auch für die Gebietsmission dasjenige seine Gültigkeit, was man früher ganz einfach die Volksmission nannte.

Mission der Gemeinden

Es braucht hier nicht noch einmal eigens darauf hingewiesen zu werden, daß der Mission im Gotteshaus der Anspruch auf Ausschließlichkeit und Endgültigkeit genommen werden muß. Mit den vierzehn Tagen im Gotteshaus darf die Mission nicht erst beginnen, und mit der „Schlußfeier“ darf nicht Schluß gemacht werden. Diese zwei Wochen sind nur eine Phase im Ablauf der Mission. Um bereits in der Terminologie Mißverständnisse zu

¹ Vgl. F. Schlösser, 'Von der Pfarrmission zur Gebietsmission', in: „Pastoralblatt“ für Aachen, Essen, Köln, Juli 1964.

vermeiden, sollten wir darum der Mission im Gotteshaus die Monopolbezeichnung „Volksmission“ nehmen. Welche Namen bieten sich an?

„Kirchenmission“, was besagen will, daß sich die Gemeinde durch vierzehn Tage im Raum der Kirche versammelt, ist keine schöne und auch keine eindeutige Bezeichnung, obwohl sie den episodischen Charakter der Mission im Gotteshaus zum Ausdruck bringen will: daß sich die Mission weder auf den sakralen Raum noch auf diese kurze Zeit beschränkt. „Predigtmission“ ist deswegen zu vermeiden, weil der Eindruck entstehen könnte, als ginge es nur um Predigten, von denen man dann einen glänzenden und beredt gebotenen Aufriß der Glaubens- und Sittenlehre erwartet. Die Botschaft Jesu, die die Predigt nur auszulegen hat, und das im Glauben an das Wort Gottes sich ereignende Heil klingen hier gar nicht an. Dann wäre „Wort-Gottes-Mission“ treffender, allerdings auch komplizierter und ebenfalls nicht ganz umfassend. „Pfarrmission“ ist bereits mit einem bestimmten Sinn belegt, da sie jene Missionen bezeichnet, die außerhalb einer Gebietsmission von einzelnen Pfarrgemeinden gehalten werden.

Am ehesten könnte man sich auf Mission der Gemeinden einigen. Diese Bezeichnung hat zwei große Vorteile: sie macht zunächst deutlich, daß es sich nicht um die Volksmission schlechthin handelt, sondern um eine bestimmte Phase im Ablauf der Gebietsmission, die sowohl einen weiteren Raum als auch eine längere Zeitspanne umfaßt. Neben dem damit angedeuteten funktionalen Charakter in einer größeren Einheit läßt der Ausdruck „Mission der Gemeinden“ aber zweitens auch erkennen, daß die Gemeinde ihre Eigenständigkeit behält, da sie der Ort ist, wo Kirche gegenwärtig wird, und wo die Gläubigen als Gemeinschaft der Getauften ihr Heil wirken. Denn im Wort Gemeinde schwingt unüberhörbar das ekklesiale Moment mit, das dem Gottesvolk in dieser Welt den heilsgeschichtlichen Ort, seiner Sendung als Ortskirche die Legitimität verleiht. Vor der Gemeinde ergeht die Verkündigung der Heilsbotschaft, von der Gemeinde werden die Ziele der missionarischen Verkündigung verwirklicht.

Die Verkündigung der Heilsbotschaft

Zu einem bestimmten Zeitpunkt der Mission stellen sich die Gemeinden unter das Wort Gottes und den missionarischen Auftrag, der darin an sie ergeht. Dieser Zeitpunkt ist zwar in der Gesamtplanung einer Gebietsmission von vorneherein festgelegt, sollte jedoch nicht als endgültig betrachtet werden und müßte gegebenenfalls, wie jetzt für den Bereich der Stadt Köln, verschoben werden — vor allem dann, wenn der missionarische Elan im Gebiet noch nicht die Kraft erreicht hat, um der feierlichen Aussendung der Gemeinden den notwendigen Nachdruck zu verleihen. Die privilegierte Heilszeit der Mission hat ihre „temps forts“, wie die Fran-

zosen sagen. Diese hängen von menschlichen Maßen ab und müssen sich daher in räumliche und zeitliche Kategorien einfügen. Nicht immer „ist die Zeit gekommen“.

Da aber, allgemein gesprochen, die Mission der Gemeinden zu einem relativ frühen Zeitpunkt der Gesamtmission erfolgen soll, wird man sie nicht zu lange hinausschieben. Sie soll ja alles andere als ein Abschluß sein, sondern hat die Aufgabe, die Gemeinden als Ganzes missionarisch zu erwecken und sie an der Sendung des Volkes Gottes teilnehmen zu lassen. Wir werden nur dann den „Kairos“ erkennen, wenn wir die Mission der Gemeinden konsequent unter einem ekklesialen Aspekt sehen, der zugleich apostolisch-missionarisch ist. Die Angehörigen des Gottesvolkes sollen unter dem Anruf der Gnade erneut ihrer Berufung inne werden, als „Erwählte Gottes“ (Kol 3, 12), als Kirche Christi die Welt in die Liebe Gottes mithineinzunehmen. Dies geschieht immer dann, wenn sich die Gemeinde im Hören des Wortes der Botschaft vom Reiche Gottes öffnet.

Manche fürchten, daß damit die Mission aufhört zu sein, was sie immer war: Aufruf zur Umkehr. Was bleibt von der alten Volksmission?

Die Bekehrung zu einem gelebten Glauben

Sie ist von jeher eines der großen Ziele der Volksmission gewesen. Freilich kann das heute nicht mehr unter den Vorzeichen einer „Beichtmission“ geschehen, und ebensowenig wird unsere Verkündigung mit Droh- und Schreckpredigten die Christen zu einem gelebten Glauben bekehren können. Desgleichen ist die Mehrzahl unserer Missionare davon überzeugt, daß der Paränese das Kerygma vorausgehen muß. Wie es die Missionspredigten der Apostelgeschichte zeigen, ist die Hinkehr zu Gott erst gnadenhaft möglich, nachdem sich die Zeit erfüllt hat und sein Reich in Jesus nahegekommen ist. Sie kann erst wirksam werden im Glauben an jene gute Kunde von der Königsherrschaft Gottes. Ohne Frage schließt dieser Glaube, der aus dem Hören kommt (Röm 10, 17), auch die Abkehr von der Sünde in sich. Das aber ist eine Konsequenz, die erst aus der Hinkehr zum Reiche Gottes folgt. Und sie kann in der Folge nur dann unerbittlich durchgestanden werden, wenn der Glaube sie trägt.

Es wäre jedoch verfehlt, in Kollektivismus ekklesialer Prägung zu machen. Der Weg zu einer lebendigen, missionarischen Gemeinde muß gerade wegen des Abbaus religiöser Umweltsicherungen den Weg über den bewußten und gelebten Glauben des einzelnen nehmen. Bei aller gebotenen Berücksichtigung der Kerngemeinde müssen wir bei der Verkündigung der Heilsbotschaft die im Glauben unsicher gewordenen Christen im Auge haben: diejenigen, die durch eine gute Vorbereitung der Wort-Gottes-Mission dazu hingeführt wurden, sich von der Botschaft

Jesu wieder treffen zu lassen. Auch der Glaube unserer praktizierenden Katholiken ist nicht so gefestigt, daß wir, wie es der hl. Paulus für die „Fortgeschrittenen“ empfiehlt, getrost „den Anfang der Lehre Christi beiseitelassen und uns dem Vollkommenen zuwenden“ können (Hebr 6, 1); wir müssen vielmehr, besonders in der ersten Woche der Gemeindegemeinschaft, „die Grundlage der Umkehr von toten Werken und des Glaubens an Gott“ legen, „mit der Lehre von den Taufen, von der Handauflegung (Firmung), von der Auferstehung der Toten und vom Letzten Gericht“ (Hebr 6, 2). Bekehrungspredigt und Glaubenspredigt sind ein und dasselbe! Sie bedeuten Grundlegung des Glaubens an das Reich Gottes, mit dem das Reich der Finsternis und der Bosheit keine Gemeinschaft haben kann.

Hier stoßen wir auf das Charakteristische und im guten Sinne Traditionelle der Missionspredigt, das wir niemals aufgeben können. Wenn die Missionspredigt, die ein festumrissenes und von mancherlei historischen Faktoren geprägtes Genus ist, auch nicht ohne weiteres mit den Missionspredigten der Apostelgeschichte gleichgesetzt werden kann — diese wurden in der außerchristlichen und heidnischen Öffentlichkeit gehalten —, so hat sie mit ihnen doch den hinführenden Charakter gemeinsam: die Grundlegung im Glauben. Die im Glauben zu fundierende Initiation in die Heilsmysterien ist und bleibt das kerygmatische Ziel der Mission.

Lebendige Pfarrgemeinde

Alle Gemeinschaftsseelsorge wurzelt im Mutterboden der Pfarrei. Koordinierte Seelsorge in einem mehr oder weniger gleich strukturierten Gebiet bleibt pastorales Wunschdenken, wenn sie nicht getragen ist von lebendigen, in der Gemeinschaft der Eucharistie auferbauten Pfarreien. Darum kann es theologisch gesehen gar keinen Widerspruch geben zwischen Pfarrprinzip und Gebietsseelsorge, die nichts weniger sein darf als organisierte Massenpastoration. Von der Ekklesiologie her gesehen ist die Pfarrgemeinde der Ort, wo in Vertretung der Bischofskirche und in Abhängigkeit von ihrem obersten Hirten die Kirche sich am sinnfälligsten und wirkmächtigsten ausprägt, weswegen sie für eine auch noch so in die Breite wirkende Gebietspastoration die Grundeinheit bildet. Letztlich ist es die Eucharistie feiernde Gemeinde, in der alle Seelsorge die Dimension der Tiefe gewinnt.

Trotz ihrer ekklesiologisch verkürzten Perspektive war die traditionelle Volksmission alles andere als gemeindefeindlich. Nur darf man ihre mehr indirekten Methoden nicht aus der Sicht des Zweiten Vatikanum beurteilen. Wer historisch denkt, kann es den alten Missionaren nicht verargen, daß sie von der „Generalkommunion“ sprachen. Und wenn sie diese in

den Mittelpunkt der Mission stellten, waren sie dann so weit von uns entfernt, von den berechtigten Anliegen einer in der Eucharistie geeinten Pfarrgemeinde? Was auch unter diesem Blickwinkel von der alten Volksmission bleiben muß, ist das Übergewicht des sakramentalen Lebens vor einer missionarischen Expansion, die zuweilen genau so triumphalistisch anmutet wie der Sakramentalismus der Vergangenheit².

Obgleich das „Zurück zur Urkirche!“ in seiner historisierenden Form eine überwundene Devise darstellt, ist doch eines stets gültig geblieben und müßte in jeder Phase der pastoralen Entwicklung als eine immer tiefer zu verwirklichende Forderung ernst genommen werden: Zurück zur brüderlichen Gemeinschaft des Brotbrechens! Die Gemeinde Jesu wurde nicht deswegen zur Volkskirche, weil sie die kleinen Maße der Tischgemeinschaft sprengte, sondern weil sie dieses Grundmaß respektierte. Und eine Weltkirche wird nur dann die Versuchungen zum Integralismus mit all den damit verbundenen Illusionen überwinden, wenn sie sich konzentrisch von jener Mitte her versteht, die der Herr ihr in einem Tisch geschenkt hat.

Wenn schon die Missionspredigt, wie unsere Verkündigung überhaupt, dem Wort Gottes gegenüber nur Auslegung ist, nachträglich und zweitrangig, so wird sie erst recht im Hinblick auf das Ziel in ihrem Vermittlungscharakter bestätigt. Sie ist Hinführung zu den Geheimnissen des Heils und muß in der Feier der Eucharistie das kulminieren lassen, was heilsgeschichtlich vorgegeben ist: das untrennbare Zueinander von göttlichem Heilswort und göttlichem Heilstun. Dazwischen liegt in dienender, vermittelnder Funktion unsere Predigt. Wort Gottes und auslegende Predigt finden ihre letzte Erfüllung in dem an uns gewirkten Heil. Gott hat nicht nur zum Menschen gesprochen, er hat vor allem an ihm gehandelt. Er kann indes nur dann wirksam an ihm handeln, wenn sich der Mensch zuvor seinem Wort im Glauben öffnet. Wort Gottes und sakramentales Heilstun dürfen niemals auseinandergerissen werden. Von welcher Seite man es auch immer sieht, wie stark man je nach den pastoralen Erfordernissen den Akzent auf die eine Seite setzt, unsere Verkündigung wird notwendig einseitig, wenn sie nicht stets die Polarität beider Wirklichkeiten vor Augen hat.

Im wachsenden Selbstverständnis der Kirche mußten wir tiefer erkennen, daß das Wort Gottes auf den sakramentalen Heilsvollzug hingeordnet ist, umgekehrt: daß Sakramentenempfang nur aus dem Glauben an den im Wort gegenwärtigen Christus heilsmächtig wird. Nirgendwo ist nun diese innere Zuordnung dynamischer und zugleich existentieller

² Sehr beachtenswert sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Bischof Höffner auf dem Konzil (12. Oktober) zum Schema für das Laienapostolat.

als in der liturgischen Feier der Eucharistie. Es kann demnach nicht nur heißen: Bekehrungspredigt auf der einen Seite, Kommunion mit vorausgehender Beichte auf der anderen Seite, sondern viel dichter zusammen, viel inniger verwoben: Wort Gottes mit seiner situationsgemäßen Auslegung in der Predigt und Eucharistie als höchstes Ziel jeder Wortverkündigung, wobei das Sakrament der Buße den Weg zur Eucharistie freigibt.

Die Frage, wie weit in der Mission der Gemeinden diese Verbindung von Heilswort und Heilsereignis nicht nur intentional-geistig, sondern auch real-zeitlich hergestellt werden muß, wie oft wir also am Abend mit der Gemeinde Eucharistie feiern, ist eine akzidentelle Frage, die aus der gegebenen seelsorglichen Situation beantwortet werden muß³. Immer aber muß die Missionspredigt in der Liturgie stehen. Da die Mission im Gotteshaus ein großes Fest der Gemeinde ist, behalten auch die Missionsfeiern, wie sie der Volksmission immer eigen waren, ihren vollen Wert. Sie dürfen allerdings auf die liturgische Grundstruktur, wie sie beispielsweise Jungmann aufgezeigt hat⁴, niemals verzichten, brauchen aber deswegen keinem Einheitsschema zu verfallen. Wie es die Paradigmen der Liturgie: Matutin, Laudes, bzw. Vesper und der Wortgottesdienst der Eucharistie deutlich machen, bietet sich eine große Variationsbreite an.

Nur in der „Liturgie des Wortes“, in der Feier des Gotteswortes besitzt die Missionspredigt ihren richtigen Stellenwert. Denn nur vom Worte Gottes her und auf den sakramentalen Heilsvollzug hin kann die Glaubens- und Bekehrungspredigt der Mission lebendige Pfarrgemeinden aufbauen mit der nötigen Strahlkraft nach außen: missionarische Pfarrgemeinden, die den Anruf Gottes auch in der sie umgebenden Welt vernehmbar machen.

Missionarische Pfarrgemeinde

Die Volksmission ist immer missionarisch gewesen. Auch als man noch nicht von der Missionierung der Lebensräume und von Milieuseelsorge sprechen konnte, hat sie sich als ‚missio‘ verstanden. Daß sich im Lauf der Entwicklung die Akzente verschoben haben, spricht für ihre innere Elastizität. Dennoch kann man sich die Frage stellen, ob die geforderte Verlagerung unserer Seelsorge ins Missionarische nicht eine Mission im Gotteshaus überflüssig macht, oder ob diese nicht einen Kraftaufwand bedeutet, der in keinem Verhältnis zu den missionarischen Erfolgen steht. Überspitzt ausgedrückt: statt zu predigen sollten die Missionare in die Kleinarbeit des apostolischen Alltags einsteigen und dort missionarische Spezialaufgaben übernehmen!

³ Vgl. dazu F. Schlösser, Die ‚Liturgie des Wortes‘, in: Paulus 36, Heft 2, 1964, S. 79–85.

⁴ J. A. Jungmann, Die Liturgische Feier, Regensburg 1965.

In diese Richtung gehen die Gedanken vieler Missionare, und es fehlt, besonders in Frankreich und Holland, auch nicht an entsprechenden Versuchen. In Deutschland deutet ebenfalls manches darauf hin, daß man in Zukunft nicht mehr so beziehungslos aneinander vorbei missionieren, sondern zu einer wirklichen Gemeinschaftsseelsorge kommen will, wobei einige Missionare für längere Zeit in einem bestimmten Seelsorgsgebiet bleiben und dort besondere Aufgaben übernehmen müßten⁵. Der „ordentlichen“ Seelsorge — das sei nur am Rande vermerkt — ist aber nicht damit geholfen, daß die Missionare Pfarreien übernehmen oder Kapläne stellen. Der „außerordentliche“, in gewissem Sinne periodische Charakter der missionarischen Intervention muß gewahrt bleiben, um genug Stoßkraft zu entwickeln. Liegt dabei der Schwerpunkt aber nicht gerade außerhalb des Kirchenraumes? Was soll dann noch der Aufwand einer Gemeindemission im Gotteshaus? Wenn die Missionare sich in wachsendem Maße, was zu wünschen wäre, auf besonders dringende Aufgaben in Notstandsgebieten oder auf Notstandssektoren vorbereiten, dann hätten sie doch hier ihre eigentliche Aufgabe!

Am Anfang aller Missionierung steht jedoch nach wie vor die innere Zeugniskraft der Gemeinden. Die Gemeinden müssen sich ausgesandt wissen! Und die Mission im Gotteshaus ist eine feierliche Aussendung in der Kraft des Wortes Gottes und des Heiles, das der Herr in ihnen wirkt. Aus der Mitte der Pfarrgemeinden, aus ihrem Lebenszentrum wird die Kirche des Gebietes missionarisch. Erziehung zum Apostolat beginnt nicht in einem Kernteam, sondern am Altar der Gemeinde. Das Apostolat erwächst entweder aus dem Wurzelgrund der Kirche, oder es verdorrt. Nur so weit, als die Gemeinden aus dem in ihnen gegenwärtigen Christus leben, sind sie ein geistiger Faktor im Gesellschaftsgefüge. Es ist darum von Zeit zu Zeit notwendig, daß unsere Gemeinden ganz bewußt unter den Sendungsauftrag Christi an seine Kirche gestellt werden.

Wann könnte das günstiger geschehen als im Rahmen einer Gebietsmission? Was in der Anlaufzeit von einer kleinen Schar apostolisch gesinnter Christen begonnen wird, das muß von den Gemeinden aufgenommen und mehr als bisher von ihnen getragen werden. In der Mission der Gemeinden müssen ihre Glieder die feste Überzeugung gewinnen, daß unser christliches Apostolat ein Sendungsauftrag ist, den Christus der ganzen Kirche erteilt hat: kein Luxus für einige wenige, kein Hobby für Rentner und alleinstehende Damen, schon gar nicht eine fixe Idee von Sektierernaturen. Die Mission beginnt ja erst, und wovon bisher nur

⁵ Vgl. F. Schlösser, Ist unsere Volksmission noch missionarisch?, in: Paulus 37, Heft 2, 1965, S. 44—52; ders., Für eine Pluralität der Missionsmethoden, ebd. 38, Heft 1, 1965, S. 1—9.

kleine Gruppen innerlich erfaßt waren, das sollen nun die Gemeinden als Ganzes zu ihrer eigenen Sache machen.

Nicht, als wenn jetzt der Großteil der Pfarrei spezielle Seelsorgsaufgaben übernehmen sollte, wozu vielen einfach die Zeit fehlt, wozu sie als getaufte und gefirmte Christen auch nicht streng verpflichtet sind. Es wird immer eine Elite bleiben, die sich aus einem besonderen Verantwortungsbewußtsein für das Apostolat der Kirche freiwillig und ungeschuldet in die Abhängigkeit vom Seelsorgsklerus begibt und „die Verlängerung seines Armes“ (Pius XII.) sein will. Doch die Sorge um die anderen darf nach der Mission der Gemeinden nicht etwas bleiben, was man den Laienhelfern überläßt. Darum ist es eines ihrer großen Ziele, den Apostolatsgedanken in allen Gläubigen zu wecken: daß sie sich verantwortlich fühlen für eine Kirche, die sie selber sind! Dies geschieht vor allem dort, wo der Laie Eigenständigkeit und Kompetenz besitzt: in seinem Weltamt.

Heimholung der Fernstehenden

Von hier klärt sich auch die Frage nach der Rückgewinnung der Fernstehenden. Es ist dies eine Aufgabe, die alle Glieder der Gemeinde zu bewältigen haben: mit großer Geduld freilich und ohne Vergewaltigung, aber doch mit der Überzeugungskraft eines Glaubens, der zugleich den anderen den Weg zur befreienden Wahrheit öffnen möchte. Was wir in unseren Pfarrgemeinden brauchen, das sind Menschen, die aus der Fülle und in der Freude ihres Glaubens ein lebendiges Zeichen darstellen, das aufgerichtet ist in ihrem Lebensraum. Solches muß aber immer wieder neu fundiert werden. Nach der Gemeindemission in Wiesbaden schrieb ein Kaplan: „Es waren — trotz aller Kritik — Tage einer echten, wenn auch verhaltenen Glaubensfreude. Wenn man's nur fortsetzen könnte... Komisch, daß die Leute der Gemeindearbeit (auch in der Jugend) einfach nicht daran glauben, daß aus der einfachen und direkten Beschäftigung mit der Frohbotschaft wirklich echte Freude erwächst. Der Teufel scheint da dauernd ins Unwesentliche abzulenken...“

Nur dann wird die Missionierung der Umwelt und die Heimholung der Abseitsstehenden vom Wesentlichen getragen sein, wenn sie aus dem Worte Gottes lebt, das Christus in seinen Gemeinden spricht und vollzieht. Von den Christen in Jerusalem wird in einem Atemzug gesagt: „Sie lobten Gott und genossen Ansehen beim ganzen Volk“ (Apg 2, 47). Dadurch, daß sie ihr Leben ganz von der Heilsbotschaft Jesu her sahen, erregten sie Aufsehen. Man konnte an ihnen nicht vorübergehen, ohne den Sinn seines Lebens neu zu überdenken. Und darum lautet der nächste Satz der Apostelgeschichte fast wie selbstverständlich: „Der Herr aber brachte täglich zu der Gemeinde solche hinzu, die gerettet werden sollten“ (2, 48). Das Zeugnis eines gelebten Glaubens wirkt durch sich selbst.

Wenn wir auch die besonderen Mittel und die außerordentlichen Einsätze zur Rückgewinnung der Fernstehenden nicht unterschätzen — hier haben Ortsklerus und Missionare gemeinsam nach neuen Wegen zu suchen —, so bleibt es doch die Gemeinde in all ihren Gliedern, die wirksam und nachhaltig diesen Auftrag erfüllen kann. Was nützt es einzelnen „Heimkehrern“, wenn ihnen nicht eine lebendige Gemeinde Halt und Stütze bietet? Eine in der Mission gefestigte Gemeinde wird durch ihr fortwährendes Zeugnis die abständigen und müde gewordenen Christen zu sich hinziehen. Auch für diese späten Früchte der Mission müssen wir ja den Keim legen. Missionskreuz und Missionsbildchen nützen nicht viel, wenn nicht eine erneuerte Gemeinde das eigentliche Missionsandenken bleibt. Es gibt Gott dank noch viele Bekehrungen, von denen jeder zu reden wüßte, der während einer Mission das Sakrament der Buße gespendet hat — aber man sollte doch nicht wie gebannt auf die Prozentzahlen schauen und den „Erfolg“ einer Mission nach den neuen Gesichtern bemessen, die während der Gemeindemission auftauchen. Wenn die Zurückgekehrten das Haus in demselben Zustand vorfinden, in dem sie es vordem verlassen hatten, werden sie sich darin wohl kaum lange daheim fühlen. Und weiter: selbst wenn das Haus der Kirche und der Familie erneuert wurde, wie wollen die Gläubigen die Aufspaltung in einen christlichen Innenraum und in einen dechristianisierten Lebensraum, in ein gutes Familienmilieu und in ein säkularisiertes Berufsmilieu auf die Dauer durchstehen? Eine erneuerte Volksmission muß sich weitere Ziele stecken als Einzelbekehrungen, die ja doch, wenn es auch nicht immer Augenblickserfolge sind, durch ebenso viele Verluste negativ aufgewogen werden. Die Mission muß auf weitere Sicht arbeiten, sie muß hinarbeiten auf das Zeugnis der Gläubigen in den weltlichen Bezirken.

Was bleibt von der alten Volksmission? Das, was sie von Anfang an ausgezeichnet hat: eine das normale Maß der Seelsorge überschreitende missionarische Intervention, welche die Erneuerung des einzelnen im Kraftfeld lebensfähiger Institutionen zu sichern sucht⁶. Erinnern wir uns daran, daß sich die Initiatoren der Volksmission keine geringere Aufgabe gestellt hatten, als die Reformdekrete des Tridentinums in den Pfarreien Europas zu verwirklichen. Im Zeichen des Zweiten Vatikanischen Konzils ist erneut die innere Festigung der Gemeinden als die Basis all unserer missionarischen Bestrebungen erkannt worden. Diese Verlebendigung muß auch der Kern einer erneuerten Volksmission bleiben: in der Mission der Gemeinden! Am Tisch des Wortes und der Eucharistie — und nur hier — wird die Kirche für ihren missionarischen Auftrag in der Welt in Kraft gesetzt. Im Hören des Wortes Gottes und im Vollzug der Heilsgeheimnisse

⁶ La mission générale, Dix ans d'expérience au C. P. M. I., hg. v. J.-Fr. Motte, Paris 1961, S. 59.

wird die Pfarrgemeinde wahrhaft missionarisch und kann sich den Aufgaben einer Umweltseelsorge nicht mehr verschließen. Die Mission der Gemeinden wird dann einmünden in die Mission des Gebietes, die über die Pfarrgrenzen hinaus und in der Koordinierung aller Seelsorgszweige die außerkirchlichen Lebensräume christlich zu durchdringen sucht⁷.

Die Verkündigung der Heilsbotschaft innerhalb der Mission der Gemeinden darf darum nicht isoliert dastehen, denn sie ergeht nicht deswegen, weil es wieder einmal angebracht ist, das Glaubenswissen unserer Gläubigen aufzufrischen. Die Missionspredigten sind keine Abendkurse im Schnellverfahren, keine Repetitionskurse in Glaubens- und Sittenfragen; ein Eindruck, den manche Missionare immer noch erwecken. Und auch die Bekehrung des einzelnen ist nur Zwischenziel, das eine Wende in viel größeren Zusammenhängen heraufführen soll. Die Mission der Gemeinden mit ihrem Heilswort und ihrem Heilstun dient der Verlebendigung der Pfarrgemeinden und damit dem missionarischen Aufbruch der Ortskirche in diesem Gebiet, in dieser Stadt, in diesem Industriezentrum.

⁷ Ebd., S. 13 und 317.

Der Kanon des Neuen Testamentes als Modellfall einer kirchlichen Wiedervereinigung

Von Eberhard Haible, Loffenau

In der ganzen Zeit einer abendländischen Kirchenspaltung galt die Heilige Schrift, zumal der Kanon des Neuen Testamentes, als eine letzte Brücke zwischen den Bekenntnissen. Die neu belebte Sehnsucht nach der Einheit unter den Christen verwirklichte sich in unseren Tagen zuerst in einer Gemeinsamkeit der Exegeten. Nach einem Wort von Oscar Cullmann¹ entsprechen die Verschiedenheiten in der Bibelauslegung heute nicht mehr einer Unterscheidung von katholischer und protestantischer Exegese. Ernst Käsemann dagegen lehnt es ausdrücklich ab, die Einheit der Kirche auf den neutestamentlichen Kanon zu gründen². Nur ein Evangelium, das der Glaubende, vom Geist überführt und auf die Schrift hörend, vernimmt, könne die Einheit bringen³. Da Käsemann den abzulehnenden Spätteil des Neuen Testamentes mit einer Chiffre als frühkatholisch⁴ bezeichnet, liegt die Vermutung nahe, daß er mit Evangelium wieder nur das reformatorische Schriftverständnis meint. Es ist Aufgabe eines katholischen Ökumenismus, dieser Meinung entgegenzutreten, da sie eine Aussicht auf Wiedervereinigung unmöglich macht, es sei denn im einen Protestantismus. Wir wollen nicht leugnen, daß der reformatorische Ansatz in der Schrift ähnlich begründet ist wie der katholische⁵ oder ostkirchliche. Die Mahnung Pauls VI., auch bei den andern Christen das gemeinsame Erbe Jesu Christi erhalten und zum Teil auch gut entfaltet zu sehen, erlaubt es uns, vom Schriftverständnis der andern Bekenntnisse zu lernen. Es erleichtert das Zusammenkommen, wenn nicht nur das Gemeinsame, sondern auch die Unterschiede schon im Neuen Testament eine Wurzel haben. Käsemanns Entdeckung sollte nicht der Spaltung, sie sollte der Einheit dienen. Je mehr die damalige Lage der heutigen ähnlich ist, desto mehr erweist sich die überkommene Lösung, der Kanon der Neuen Testamentes, als Modellfall für eine heute mögliche Wiedervereinigung.

¹ O. Cullmann in *Evangelische Theologie* 24 (1964) S. 397.

² E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1 (1960), 2 (1964), hier nur mit Band- und Seitenzahlen angeführt. Zunächst 1, 214–223.

³ 1, 223.

⁴ 2, 239 f., Anm. 1.

⁵ Von dieser Sicht her hat Hans Küng (*ThQ* 142 [1962] S. 385–424) die Deutung Käsemanns zunächst durchaus begrüßt, wie dieser dankbar vermerkt (2, 256, Anm. 6).

Die heutige Fragestellung

Der Fröhhkatholizismus. Nach Käsemann ist der Kanon des Neuen Testamentes eine Sammlung recht ungleicher Stücke und Zeugnisse. Sie reichen von den wenigen Jesusworten⁶ und einer nachösterlichen Apokalyptik⁷ über einen judenchristlichen Rabbinat⁸, den hellenistischen Enthusiasmus⁹, die Umkehr zum angefochtenen Glauben bei Paulus¹⁰ und die antikirchliche Ketzerei des Johannes¹¹ bis zu jenem Fröhhkatholizismus, der im späten paulinischen Erbe¹², in einigen katholischen Briefen¹³ und vor allem bei Lukas¹⁴ sein Haupt erhebe.

Diese Aneinanderreihung wertet Käsemann selbst als Rekonstruktion und verteidigt angesichts der Quellenlage ihre Notwendigkeit¹⁵. Bevor wir sie mit einem kleinen Fragezeichen versehen, ziehen wir einen evangelischen Theologen zu Rat, der aus dem neutestamentlichen Fröhhkatholizismus für sich die Folgerung einer Umkehr zur katholischen Kirche vollzogen hat. Heinrich Schlier¹⁶ hält es für das bleibende Verdienst des Lukas, im Zeichen einer nachlassenden Naherwartung der Wiederkunft Christi eine Zeit der Kirche als den Ort christlichen Daseins zwischen Ostern und der Parusie erkannt zu haben. Wenn dem so ist, wäre eine Bedeutung des Evangelisten Lukas für die katholische Theologie und Kirche auch bei uns noch keineswegs erkannt und gewürdigt. Schlier nimmt an, daß Lukas Vorgänger hat. Seine Auslegung des Eph¹⁷ geht von der Kirche als dem eigentlichen Thema des Briefes aus¹⁸. Da er gegen eine verbreitete, jetzt auch unter Katholiken erwogene Meinung¹⁹ den alternden Paulus für den Verfasser des Eph hält²⁰, kann er auch den Gal²¹ wieder von einem katholischen Ansatz her auslegen.

⁶ 1, 187—214, 2, 31—48.

⁷ 2, 107—111.

⁸ 2, 81.

⁹ 2, 119—225.

¹⁰ 2, 82—131.

¹¹ 1, 168—187.

¹² 1, 127—130 2, 246—252.

¹³ 1, 135—157 u. ö.

¹⁴ 1, 130 f. 198 u. ö.

¹⁵ 2, 83 110.

¹⁶ H. Schlier in: *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg im Breisgau 1964, S. 227—241.

¹⁷ H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957.

¹⁸ H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im Breisgau 1956, S. 159—186, 299—307.

¹⁹ K. H. Schelke, *Das Neue Testament*, Kevelaer 1963. S. 172 ff.

²⁰ Schlier, Eph S. 22—28.

²¹ H. Schlier, *Der Brief an die Galater*¹², Meyers Kommentar 1962, hier S. 176—188, zumal 187 f.

Frühkatholisch im Sinn von Käsemann ist eher das kirchliche Amt²², wie es schon die Pastoralen²³ nach Art der späteren Entfaltung fordern. Ursprünglich kenne die Urkirche nur prophetische Charismatiker, die nicht kraft einer besonderen Begabung, sondern wegen ihres nützlichen Dienstes einen eigenen Platz in der Kirche beanspruchen können²⁴. Nach dem Tod des Apostels Paulus haben seine Gemeinden unter dem Druck der Enthusiasten und Gnostiker das Presbyteramt der judenchristlichen Gemeinden übernommen²⁵. Die Kennzeichnung des Timotheus und Titus als apostolischer Delegaten wolle den Übergang verständlich machen.

Käsemann beachtet hier wohl zu wenig das eigene Amt des Apostels. Es beruht auf Einsetzung durch Christus in den Dienst an der Gemeinde. Soweit sieht er richtig²⁶. Aber Paulus verlangt nicht nur auf Grund seiner Einsicht und weil er ein Herrenwort zu künden hat, er verlangt auch einfach, weil er der Gründer und Vater etwa der Gemeinden von Korinth²⁷ oder in Galatien ist, deren Gehorsam und die Unterwerfung unter seine Auslegung der christlichen Botschaft. Auch leitet er die Gemeindeangelegenheiten in eigener Zuständigkeit. Er ist nicht für die Korinther gestorben²⁸. Aber sie sind, wie der 2 Kor²⁹ sagt, in seinem Wort von Gott selber aufgerufen, da er Christi Abgesandter ist³⁰. Timotheus und Titus als Gebietsvikare und die Episkopen, Presbyter und Diakone der Pastoralbriefe sind für je eine Gemeinde oder Teilkirche kleine Abbilder dessen, was Paulus für seine Gemeinden insgesamt zu sein beansprucht³¹. Käsemann deutet es an³², ohne es mit dem eigenen Amtsverständnis des Apostels zu vergleichen. Im Festhalten an der Lehre und dem Erbe des Apostels wissen sich ihm die Amtsträger auch weiterhin unterstellt³³. In der Gemeindeleitung sind sie ihm jetzt durchaus ebenbürtig.

Frühprotestantismus? Dieser Einwand schränkt unsere Zustimmung auch im Hinhören auf die eigenen Exegeten ein und wirft ein

²² 1, 109—134.

²³ Zum innerkatholischen Gespräch über die Pastoralbriefe vgl. R. Schnakenburg, Neutestamentliche Theologie, Der Stand der Forschung, München 1961, S. 1—5. 7.

²⁴ 1, 111 f.

²⁵ 1, 127—130.

²⁶ 1, 72.

²⁷ Anders O. Kuß im RNT 6, 1940, S. 135.

²⁸ 1 Kor 1, 13.

²⁹ Zu 2 Kor 5, 20 ähnlich Kuß RNT 6, S. 121.

³⁰ Vgl. auch Gal 1, 6 und Schlier, Gal (o. Anm. 21), S. 37 f.

³¹ Zu Titus vgl. J. Freundorfer, Regensburger NT 7, 1950, S. 167.

³² 1, 129.

³³ Nach Ausklammerung der jetzt mit Schelke (o. Anm. 19) S. 182 zu lösenden Verfasserfrage ähnlich E. Haible, Trinitarische Heilslehre, Stuttgart 1960, S. 74—78.

ganz anderes Problem auf. Mehr als eine sonstige Geschichtsschreibung ist die frühkirchliche an Wertungen geknüpft, an eine Abwägung dessen, was damals möglich war oder nicht, und urteilt von dort her über den Sinn und auch schon über die Tatsächlichkeit des Geschehenen. Käsemann schält aus dem neutestamentlichen Befund einen Frühprotestantismus heraus, indem er ihn vom späteren Frühkatholizismus und den vor-paulinischen Anfängen abhebt. Das gilt schon von der Rolle, die er der Eschatologie im frühen Christentum einräumt³⁴. Er bestreitet, daß Jesus ein Apokalyptiker, ein Kündiger des nahen Untergangs war³⁵. Seine Botschaft galt nicht einem apokalyptischen Rest³⁶, und seine Worte, seine Taten und sein Geschick weisen bereits auf Schwerpunkte des späteren Evangeliums hin. Trotzdem sieht Käsemann wie viele Exegeten auf beiden Seiten die Frühgeschichte des Christentums von der Naherwartung und ihrem Nachlassen bestimmt. So versteht er die Absicht der frühchristlichen Propheten, einen hellenistischen Enthusiasmus und die Verteidigung der urchristlichen Eschatologie im 2 Petr³⁷. In den palästinensischen Urgemeinden bleiben die Worte des irdischen neben denen des erhöhten Jesus als endzeitliche Botschaft und Drohung am Leben³⁸.

Aber Käsemann erklärt noch nicht, warum Jesusworte in einem Brief wie dem des Jak ganz nach der Art der Bergpredigt, fast ohne Bekenntnis zur Heilstat, zu Jesu Tod und Auferweckung überliefert werden konnten. Die christliche Kirche hat neben dem apokalyptischen Verständnis der Auferweckung Jesu noch einen anderen Ursprung, der auf das Weiterleben der Worte des irdischen Jesus in seiner „palästinensisch-syrischen“ Heimat verweist. Franz Mußner hat das jetzt im Kommentar zum Jak³⁹ angedeutet. Daß es so einen Brief, eine bloße Jesustradition hat geben können, zeigt, daß das Christentum von Anfang an nicht nur eschatologisch, daß es auch Überlieferungstreu und „frühkatholisch“ war.

Man möchte meinen, daß sich Käsemann dessen bewußt ist. Er erhebt die Krise, den Umbruch, den Bruch mit der Gegenwart und den Rückgriff auf das Ursprüngliche, man möchte fast sagen: das Reformatorische in den aufeinanderfolgenden Schichten der Schrift zu einer Art Norm. Erst diese Auswahl trägt einen frühen Protestantismus in das Neue Testament ein. Zwar betont er gegen Bultmann auch eine Kontinuität in der Diskontinui-

³⁴ Zur Naherwartung vgl. Schnackenburg (o. Anm. 23) S. 59—62.

³⁵ 1, 107 ff.

³⁶ 1, 118.

³⁷ 2, 57.

³⁸ 2, 115 f.

³⁹ Franz Mußner, Der Jakobusbrief, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII, 1 Freiburg im Breisgau 1964, S. 47—53. Anders J. Schmid in Biblische Zeitschrift NF 9 (1965) S. 310.

tät der frühchristlichen Lehrentfaltung⁴⁰, aber sie ist in der Bewältigung der je neuen Krise, nicht in der bloßen Überlieferung zu suchen. Sein Urteil über das frühe Christentum nimmt auch die Unterschiede wichtig⁴¹. Die Apokalyptik fängt den Anstoß des Kreuzes auf durch das Bekenntnis, in der Erweckung Jesu habe die Endzeit und eine allgemeine Auferstehung schon angefangen. Die überlieferungstreuen Judenchristen begegnen mit ihrem Rückgriff auf das Vätererbe einer ernsten Gefahr⁴². Sie drohte dem Enthusiasmus im Abrücken von Jesus selber⁴³. Der Hellenismus hat sein Recht in der verdrängten Naherwartung. Er macht deutlich, daß Jesus nicht nur ein für die Endzeit vorgesehener Weltenherrscher ist, sondern jetzt schon die Mächte und Gewalten dieser Welt beherrscht⁴⁴. Paulus ist Käsemanns Kronzeuge weniger in dem, was er Neues bringt. In der Krise eines enthusiastischen Glaubens, der die Auferstehung schon erlebt zu haben meint, erinnert er an die Gefährdung des Glaubens, an seine Vorläufigkeit und das Kreuz⁴⁵.

Auch die Pastoralen verdienen nicht nur Tadel⁴⁶. Durch eine Übernahme des kirchlichen Amtes aus dem Judenchristentum haben sie den Enthusiasmus und die einbrechende Gnosis zu zügeln versucht⁴⁷. Ja, die frühkatholische Bewegung überhaupt war als Bemühung, die Krise zu meistern, durchaus berechtigt⁴⁸. Zu Unrecht sind dann ihre Maßnahmen, eine Bindung an die Tradition, das Amt und die Kirche, verallgemeinert und zum Gesetz erhoben worden⁴⁹. Als der Fröhenkatholizismus selbst noch frühprotestantisch, nämlich ein Bestehen der Krise, kirchliche Wende für eine neue Zukunft im Rückgriff auf den Ursprung war, hatte er sein Recht. Das zeigt, wie Käsemann die Krise zur Norm macht. So sehr nach dem Modell der heutigen Lage, in der katholische und reformatorische Auslegung zusammenkommen muß, hat sich das neutestamentliche Geschehen nun auch wieder nicht abgespielt.

Andererseits findet er schon bei Paulus Ansätze eines frühkatholischen Denkens⁵⁰, vor allem in der Lehre vom Leib Christi. Die Kirche ist der Ort einer wirksamen Gegenwart Christi in der Welt und für die Ausbreitung seines Reiches. Ebenso führt auch er das sakramentale Verständnis der Zugehörigkeit zur Kirche und zu Christus auf den Apostel zurück⁵¹. Er hätte wohl hinzufügen dürfen, daß die Unterscheidung zwischen einem sittlichen Anfang und der apokalyptischen Vollendung des Lebens mit Christus⁵² den Raum für eine Zeit der Kirche schuf, in den dann Lukas

⁴⁰ 2, 43.

⁴¹ 2, 110 f.

⁴² 2, 88 f.

⁴³ 2, 67 u. ö.

⁴⁴ 2, 122.

⁴⁵ 2, 125—130.

⁴⁶ 2, 249 f.

⁴⁷ 1, 127—130.

⁴⁸ 1, 132.

⁴⁹ 2, 250 f.

⁵⁰ 2, 239—257.

⁵¹ 2, 245 f.

⁵² 1, 125—131.

vordringen konnte. Darin und im frühkatholischen Amtsbegriff nimmt Paulus nicht das Anliegen des Enthusiasmus auf⁵³, sondern schränkt es ein und rückt es zurecht. Auch dem „eigentlichen“, im Gegensatz und Unterschied zur Kirche seiner Zeit stehenden und ihr Denken weiterführenden Paulus⁵⁴ wird man ein frühkatholisches Verständnis nicht einfach absprechen können. Abgesehen davon ist eine Begründung des unterschiedlich reformatorischen Schriftverständnisses auf Paulus, etwa seiner Rechtfertigungslehre, nicht unabhängig davon zu sehen, daß sich auch der Katholizismus recht gut auf seine Lehre berufen kann. Ein Apostel der Spaltung ist er auch nachträglich für unsere Zeit nicht.

Der Ansatz zur Orthodoxie. Käsemanns Hinweis, daß das Neue Testament nicht einfach nur einer Konfession gehört, ist auch im Blick auf die Ostkirche zu ergänzen. Bei Käsemann ist allem nach wie bei vielen heutigen Protestanten die Ostkirche mitgemeint, wenn er von Katholizismus spricht. Die Orthodoxie wehrt sich dagegen, daß sie im ökumenischen Gespräch als ein Platzhalter und Stellvertreter der katholischen Kirche gelten soll. Sie ist eine dritte Art des Christentums⁵⁵, ähnlich auf der Schrift begründet wie ein früher Katholizismus und Protestantismus. Die evangelische Theologie verbaut sich die Sicht dafür wohl auch durch eine paulinische Auslegung jenes Johannesevangeliums, auf das sich die östliche Theologie von Anfang an beruft. Bultmann⁵⁶ z. B. versteht die johanneischen Bildreden so auszulegen, daß immer ein Wort vom Kreuz, der Anstoß der Fleischlichkeit und einer bloßen Menschlichkeit des Offenbarers übrig bleibt⁵⁷. Sie soll Gottes bloße Göttlichkeit und Jenseitigkeit aufdecken — eben das also, was er und seine Konfessionsverwandten gern als das eigene Anliegen auch schon des Paulus bezeichnen.

Käsemann geht einen Schritt weiter und nennt Johannes einen Zeugen und Ketzer⁵⁸, der gegen die Kirche seiner Zeit aufgestanden sei und eine Gegenkirche aufgebaut habe. Sie melde sich vor allem im 3 Joh als solche zu Wort. Diotrophes, ein Bischof der Großkirche, lehne die Gemeinschaft mit dem „Alten“, dem Verfasser des Briefes ab⁵⁹. Eine Ersetzung der apokalyptischen, zukünftigen, durch eine gegenwärtige Eschatologie und

⁵³ 1, 246.

⁵⁴ Vgl. E. Haible, *Schöpfung und Heil*, Mainz (1964), S. 222 f.

⁵⁵ So der New Yorker russisch-orthodoxe Dozent Alexander Schmemmann in dem Artikel „Le moment de vérité pour l'orthodoxie“ nach Herderkorrespondenz 19 (1964), S. 40 f.

⁵⁶ Zu Bultmanns Schöpfungsverständnis s. Haible (o. Anm. 54) S. 38 f.

⁵⁷ R. Bultmann, *Das Evangelium des Joh*, Göttingen ¹³(1953), S. 38 bis 46 u. ö.

⁵⁸ 1, 168—187.

⁵⁹ Bultmann Joh S. 169—177.

die Zurückdrängung oder Ersetzung des Sakramentes durch das Wort, die schon Bultmann⁶⁰ hinter einer johanneischen Urschrift vermutet, geben auch bei Käsemann⁶¹ den Unterschied zwischen Johannes und der Großkirche an. Auch habe er keinen Kirchenbegriff mehr⁶² und weise das Apostelamt⁶³ und jede kirchliche Überlieferung zurück⁶⁴. Freilich ist zu fragen, wer in einer konfessionellen Zerrissenheit, wie sie Käsemann für die neutestamentliche Christenheit annimmt, jene „Kirche“ gewesen sein soll, gegen die Johannes als Ketzer aufstehen konnte. Im Gebet der johanneischen Abschiedsreden⁶⁵ bittet Jesus gerade nicht um die Absonderung einer Einzelgruppe, sondern für die Einheit aller seiner Jünger⁶⁶. Sie ist durch die der Glaubensboten vermittelt⁶⁷, sie gilt als heilsam⁶⁸ und als Voraussetzung einer kirchlichen Mission in der Welt⁶⁹.

Wenn nicht Kritik an der frühkatholischen Kirche, sondern eine Darlegung ihrer Lehre hinter den Johannesschriften steht, ist nicht einzusehen, warum die griechischen Väter Joh immer nur mißverstanden haben sollen, wie es eine Unterscheidung zwischen griechischem und biblischem Denken gewöhnlich annimmt. Sie verschieben den Sinn der johanneischen Bildreden von einer Aufgabe und Funktion des Brotes, des Wassers, des Lebens, des Lichtes, des rechten Hirten und des wahren Weinstocks vielleicht ein wenig in das Sein des Gottessohnes. Ihr Ansatz kommt von der heilsamen Mitte ab und wendet sich mehr der Christologie zu, so daß ein johanneisches Menschenbild bei ihnen hinter dem griechischen zurücktreten kann. Aus beiden Gründen übernimmt das Sakrament, ein wirksames Abbild der Gegenwart Christi in seiner Kirche und der Ursprung einer Vergöttlichung des Christen, im Lauf der östlichen Lehrgeschichte auch die Aufgabe des Wortes, das Joh zuerst verkündet, und anderes mehr.

Aber schon Joh deutet Jesu Heilsbedeutung auch von dem Licht her, in dem durch ihn als den Schöpfer alle Wesen stehen, das heißt er spricht vom Schöpfer des vorfindlichen, nicht nur des im Glauben erhellten Daseins⁷⁰. Das Christusbild der Ostkirche greift in der Sohnschaft Gott gegenüber den Punkt auf, an dem auch Joh das heilsame Dasein Gottes in seinem Sohn für die aus Gott Gezeugten aufdeckt. Und schon bei Joh kann

⁶⁰ Ebd. S. 174–177 196 f.

⁶¹ 1, 177 f.

⁶² 1, 178 f.

⁶³ 1, 180 ff.

⁶⁴ 1, 185 f.

⁶⁵ Joh 17.

⁶⁶ Joh 17, 21 ff.

⁶⁷ V. 11.

⁶⁸ V. 21a. 22. 23a.

⁶⁹ V. 21b. 23b.

⁷⁰ H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (o. Anm. 18) S. 278, 285.

Jesus das Brot, das er ist, auch geben, sein Fleisch und Blut, mit dem er im Geist dem Christen nützt⁷¹. Wenn von einem Fröhkatholizismus im Neuen Testament die Rede ist, sollte man hinzufügen, daß es einen solchen in besonderer Form nur gibt, wenn man es zuvor mit einem Fröhprotestantismus bedenkt. Zudem steht beidem bei Joh auch schon so etwas wie eine frühe Orthodoxie (im östlichen Sinn) zur Seite. Im Neuen Testament, wenigstens in seinem Kanon, verträgt sich noch recht gut miteinander, was heute die Konfessionen trennt. Und deshalb sollten wir nicht, wie Käsemann es leider tut, unter Hinweis auf konfessionelle Bildungen und Gegensätze in der Urkirche heute darauf schließen, daß der neutestamentliche Kanon für die Einheit der Kirche bedeutungslos sei.

Die damalige Lage

Die einzelnen Kirchen. Der Kanon des Neuen Testamentes kann das Modell einer Wiedervereinigung sein, wenn — anders als es Käsemann sieht — die einzelnen urchristlichen Gemeinden und Gemeindegruppen in ihm wieder zueinandergefunden haben. Das war nicht ein „Sieg“ des „Fröhkatholizismus“, sondern jede Kirche konnte mit ihren Schriften auch einen berechtigten Anspruch in die Einheit und in den Kanon einbringen. Das Modell gilt aber nur, wenn Käsemann zumindest mit seiner heute oft zu hörenden⁷² Meinung recht hat, daß schon ein frühes Christentum in mehrere einander bekämpfende, ausschließende oder allenfalls noch duldende Gemeinden, Konfessionen oder Kirchen aufgeteilt war. Es kann hier nur um Gründe für oder wider diese Ansicht gehen.

Käsemann findet überall nur Kampf und Streit. Was Mk betont, unterschlagen Lk und Mt, ohne untereinander einig zu sein, und Joh widerspricht ihnen allen⁷³. Paulus hat allem nach einen Kampf gegen Judenchristen geführt. Aber Käsemann paulinisiert die damaligen Verhältnisse doch wohl ein wenig, wenn er überall nur ein betontes Gegeneinander, nirgends auch ein friedliches oder doch verträgliches Nebeneinander findet. Manche Kirchen sehen anscheinend schon damals aneinander vorbei. Das Schweigen der Apk ist so verstanden worden, als habe es zu ihrer Zeit so gut wie überhaupt keine anderen Christen mehr gegeben⁷⁴ — angesichts des literarischen Befundes eine etwas kühne Behauptung. Aber es kommt auch vor, daß verschiedene Kirchen einander anerkennen. So nennt Joh zu Beginn des Evangeliums Gnade und Wahrheit als zwei

⁷¹ Joh 6, 51b—58. 63. Anders Bultmann im Kommentar zur Stelle.

⁷² R. Schnackenburg stellt die Einheit und Vielfalt der ntl. Gemeinden dar in „Die Kirche im Neuen Testament“, Quaestiones disputatae 14 (1961), S. 21—33. Den angekündigten Joh-Kommentar (Herder) konnten wir noch nicht einsehen.

⁷³ 1, 215 f.

⁷⁴ J. Behm im NT Deutsch 11, Göttingen 1953, S. 7.

Weisen, wie die Gabe Jesu zu verstehen ist. Bultmann⁷⁵ deutet das als ein Aufgreifen der paulinischen Gnadenlehre, der bei Joh eine Verkündigung der Wahrheit entspricht.

Bekannt ist auch das zugleich verlegene und doch anerkennende Wort des 2 Petr, eines Zeugen für das, was Käsemann Frühkatholizismus nennt, über Paulus. Noch mehr wirbt Lukas, doch wohl ein treuer Petrus-Christ, für den umkämpften Apostel. Er legt ihm Worte in den Mund, die so jeder christliche Prediger hätte sagen können. Auch die Pastoralen wollen vielleicht den Abstand zwischen Paulus, seinen Gemeinden und den andern Christen verringern. Die Apg ruft die besonderen Verdienste des Apostels um die Mission ins Gedächtnis⁷⁶. Hier überall nur konfessionelle Dialektik am Werk zu sehen, entspricht nicht dem neutestamentlichen Befund.

Aber Käsemann übersieht noch etwas anderes. Er und mancher von seinen Konfessionsverwandten, mit denen wir sprechen, sagt sich: damals gab es Konfessionen. Warum sollte es sie heute nicht auch geben dürfen? Er kann sich Einheit nicht als Ausgleich unter den Bekenntnissen vorstellen und würde das als „ökumenischen Pietismus“⁷⁷ bekämpfen. Daher kennt er nur eine Einheit: die in einem Evangelium, das durch Sachkritik⁷⁸ zu gewinnen, also reformatorisch ist. Damals war es nicht so. Paulus setzt den Spaltungen, die sich in Korinth auf ihn selber, auf Kephas, Apollos oder Christus berufen, die Einheit Christi entgegen, der die Einheit seiner Gemeinde entsprechen muß. Er entwirft im selben Brief von einer etwas anderen, gottesdienstlichen Voraussetzung her wohl auch ein Bild der Einheit in vielerlei Geistesgaben in der einen Kirche, seine nach Käsemann frühkatholische Lehre vom Leib Christi.

Noch deutlicher werben die Evangelien für das Zusammenkommen der Gemeinden. Da sie alle dasselbe Bild verwenden, kann es alt sein und dem Anliegen der Evangelien gemäß auf die Struktur der Jesusgemeinde vor Ostern zurückgehen. Die Zwölf um Jesus sind keine Erfindung⁷⁹, da sich ein Judas unter ihnen findet. Andeutungsweise Mk, thematisch Mt, Lk und der Nachtrag zu Joh stellen die besondere Aufgabe des Petrus im Zwölferkreis heraus⁸⁰. Bei Joh 17 steht in der Mitte Jesus, in dem seine Gemeinde eins sein soll⁸¹. Um die Jünger, die bei den Abschiedsreden zugegen sind, sammelt sich jeweils eine Gemeinde⁸². Auch diese sollen

⁷⁵ Bultmann Joh S. 53.

⁷⁶ Käsemann bestreitet auch sie (2, 231 ff.).

⁷⁷ 1, 7.

⁷⁸ 1, 48 u. ö.

⁷⁹ So Bornkamm (u. Anm. 88) S. 138.

⁸⁰ So von evangelischer Seite für das Neue Testament überhaupt, von der Jakobusfrage und der Nachfolge abgesehen, O. Cullmann, Petrus. Jünger, Apostel, Martyrer ²1960 Zürich, S. 25–39.

⁸¹ Joh 17, 11.

⁸² Ebd. V. 20.

untereinander eins sein⁸³. Was die Synoptiker über das Petrusamt sagen, findet sich bei Joh im Nachtragskapitel. Petrus soll Jesu Schafe weiden⁸⁴. Das wirkt wie eine Korrektur im Sinn der Mitte eines Kollegiums, um das Wort des Konzils zu gebrauchen. In allen Evangelien gründet sich wohl die Einheit der Christuskirche auf eine in ihr fortlebende Jesus-gemeinde. Freilich zeigt die erschließbare Tatsächlichkeit der Geschichte, daß die vier Evangelien nicht eine vorhandene, sondern eine erstrebte Einheit meinen, eine solche, um die man nach Joh 17 beten muß.

Neben der theologischen Begründung bei Paulus, Johannes und der auch ihm selber überkommenen synoptischen Tradition weist Lukas einen gangbaren Weg. Der oft erörterte heilsgeographische Rahmen seiner beiden Werke könnte auch eine Aneinanderreihung der ihm bekannten Jesus-gemeinden meinen: der galiläischen, die im Evangelium vielleicht zur „Reise“ nach Jerusalem aufgefordert werden, der des Petrus, die sie dann dort erwartet, und der einer Mission in Jerusalem, Judäa, Samaria und bis an die Grenzen der Erde, die mit Pauli Ankunft in Rom fürs erste erreicht sein könnten⁸⁵. Lukas weiß ein Nebeneinander der Kirchen mit dem Vorrang des Petrus zu verbinden, zu dessen Kirche er sich bekennt. Er ist der wenig beachtete Vorläufer eines katholischen Ökumenismus. Auch scheint, daß sein Vorschlag Erfolg gehabt hat. Die im Kanon verfaßte und um Rom als einen Mittelpunkt der Einheit versammelte katholische Kirche der nachneutestamentlichen Zeit kann in ihm ihren Vater und einen Deuter ihrer Verfassung erblicken. Jedenfalls steht einem Vielerlei und Gegeneinander von neutestamentlichen Gemeinden und Kirchen ein Chor von Ökumenikern gegenüber, die Einheit fordern und Einheit möglich machen wollen. Diese theologische Aussage des breiten Neuen Testaments ist uns wichtiger als die vorzufindende Wirklichkeit einer Spaltung und Krise selbst.

Besinnung auf den geschichtlichen Jesus. Die sich abzeichnende neue Beschäftigung mit dem geschichtlichen Jesus⁸⁶ ist noch zu wenig Gemeingut aller Christen, und wir haben hier nur ihren ökumenischen Wert zu erfragen. Evangelische Darstellungen aus den fünfziger Jahren beurteilen Lehre⁸⁷ und Wirken Jesu⁸⁸ noch sehr zurückhaltend. Der katholische Exeget Engelbert Neuhausler⁸⁹ kommt in einer

⁸³ V. 21 23.

⁸⁴ Joh 21, 15 ff.

⁸⁵ So A. Wikenhauser, Regensburger NT 5, 1951, S. 233. Zum ganzen Schelke, Einleitung (o. Anm. 19) S. 90 f., 92 f. und Schnackenburg, Theologie (o. Anm. 23) S. 78 f.

⁸⁶ Schnackenburg, Theologie S. 58, Anm. 1 und S. 62—65, Anm. 10—17.

⁸⁷ E. Stauffer, Jesu Botschaft damals und heute, Dalp-Taschenbücher Nr. 333 (1959).

⁸⁸ E. Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, Dalp Nr. 332 (1957). G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Urbanbücher Nr. 19, Stuttgart 1956.

⁸⁹ E. Neuhausler, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962.

Untersuchung, die den Weisungen des Meisters nachgeht, zu Ergebnissen, die das Gespräch unter den Kirchen befruchten können. Er zeigt, daß im synoptischen Bild der Jesuslehre auch der Gerechte Gott verfehlt⁹⁰ und als ein Kind im Vaterhaus bleiben muß⁹¹. Als ein willig Armer, der allem Besitz entsagt⁹², ist er ein Beispiel für den Menschen überhaupt und für die leeren Hände, mit denen er vor Gott dasteht. Nach Günther Bornkamm⁹³ meint eine Jüngerschaft der „Menschenfischer“ die Verkündigung. Sie gilt dem Armen, weil sie von Gott alles, von den Menschen nichts zu erwarten haben⁹⁴. Aber auch die Nachfolge gehört zur Armut, wie das Wort an den reichen Jüngling zeigt⁹⁵. Jesus spricht den Sündern Vergebung zu⁹⁶ und pflegt Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Ähnlich gehört nach Neuhäusler das Bekenntnis zum Sohn zur Kindschaft der Jünger⁹⁷. Hier hat die Bruderschaft, wie sie in der Bergpredigt anklingt⁹⁸, ihren möglichen Ort. Im ökumenischen Gespräch geht der Zusammenhang von Sünde, Vergebung und Tischgemeinschaft auch den reformatorischen Christen an. Die Kindschaft, der Sohn und die Brüderlichkeit weisen auf die Ostkirche hin, während ein Katholik an die Armut des heiligen Franz, an die Nachfolge und die Jüngerschaft denkt. Auch den Ansatz zu einer Gemeindeverfassung, der aus dem Mund des Meisters stammt⁹⁹, sieht er mit ihr verbunden. Das Menschenbild des Apostels Paulus erinnert an die Sünderworte des Meisters. Johannes spricht von den Gotteskindern. Die Lukasschriften verschärfen die Armutsworte fast zu einem Gebot¹⁰⁰. Lk streicht die besondere Aufgabe der Jünger und — wenn auch weniger als Mt — die des Petrus heraus, noch mehr die Apg. Es fällt nicht schwer, darin Ansätze zu den heutigen Unterschieden wiederzufinden. Nicht allein die Reformation, schon die alte Kirche in Ost und West beruft sich mit einigem Recht auf die Schrift. Eine Einheit unter den Christen ist nur möglich, wenn wir uns das gegenseitig zugestehen. Wir sollten nicht nur Unterschiede sehen, wenn Zusammenhänge auch wichtig sind.

⁹⁰ Neuhäusler S. 63—76.

⁹¹ Ebd. S. 128—140.

⁹² Ebd. S. 170—185.

⁹³ Bornkamm (o. Anm. 88) S. 136—139.

⁹⁴ Ebd. S. 69.

⁹⁵ Neuhäusler S. 173 f.

⁹⁶ Bornkamm S. 74; Stauffer 333 (o. Anm. 87) S. 26, Neuhäusler S. 122 ff.

⁹⁷ Neuhäusler S. 21—42.

⁹⁸ Ernst Lohmeyer und Werner Schmauch, *Das Evangelium des Mt*, Meyers Kommentar, Göttingen 1956, S. 120 ff. — J. Schmid (Regensburger NT 1 1959, S. 115 f.) betont mehr die Gesinnung der Liebe als ihr Gegenüber.

⁹⁹ J. Betz in *ThQ* 138 (1958) S. 152—183. Ähnlich als Protestant Cullmann, *Petrus* (o. Anm. 80) S. 217—223. Zur Exegese Schnackenburg, *Theologie* (o. Anm. 23), S. 65 f.

¹⁰⁰ A. Wikenhauser, *Einleitung in das NT*, Freiburg 1953, S. 159 f.

Die göltige Lösung

Die Liste der Bekenntnisschriften. Auch die Kanongeschichte kann hier nur mit ihrer ökumenischen Bedeutung zu Wort kommen. Der Grund für die Aufstellung war wohl das Aufkommen und Überhandnehmen einer literarischen Gnosis. Der Kanon ist die Urkunde nicht nur einer kirchlichen Wiedervereinigung, sondern der Einigung gegen einen ausgeschlossenen dritten. Das ist der größte Unterschied zwischen damals und heute, da ein zeitgenössischer Atheismus oder der militante Kommunismus keinen einigmachenden Gegner der Christenheit mehr abgeben, soviel auch eine gemeinsame Verfolgung zur Sehnsucht nach der Einheit beigetragen hat. Damals aber haben Christen, die das Evangelium gnostisch auslegten, und Gnostiker, die ihre Lehre auch in der kirchlichen Botschaft ausgedrückt fanden, die eigene Auffassung mit gutem Gewissen in den aufkommenden und eingebürgerten Formen eines christlichen Schrifttums zu Wort gebracht. Wir kennen seit langer Zeit Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen christlicher Aufmachung und gnostischen Inhalts in größerer Zahl. Neuere Entdeckungen haben weitere Werke zutage gefördert. Die Christen legten früh eine Verkündigung ihrer Kirche in Schriften dar, die auf einen Apostel oder einen ihrer bekannteren Schüler zurückgingen oder sich auf einen solchen beriefen. Wer sich in der Kirche ein Heimatrecht erwerben wollte oder zuschrieb, wählte die Form von Worten Jesu an seine Apostel, um die eigene Lehre als geheime Überlieferung der kirchlichen Botschaft zu bewähren.

Die Kirche stand diesem Ansturm zunächst recht hilflos gegenüber. Zwar gelang es in den späten Paulusbriefen und wieder bei Joh, die christliche Botschaft auch ihrer eigenen Absicht gemäß in zeitgenössischer Sprache auszudrücken. Aber auch das veranlaßte die Literaten und Sektierer zur Inanspruchnahme des christlichen Namens. Gab es doch Vorbilder unzweifelhafter Herkunft, die einen christlichen Gebrauch solcher Formulierungen zu rechtfertigen schien. Die Abwehr der Kirche gegen den Einbruch hat etwas Verzweifelteres an sich. In ungeschickten Flugblättern von der Art des Judasbriefes¹⁰¹ und mit Vorwürfen, die an Verleumdung grenzen, bemühte sich eine zweite christliche Generation, der mächtigen Lehre Herr zu werden, ohne sie wirklich zu kennen, sie sachgerecht aufzufangen oder abwehren zu können.

Daneben kam es zu einer ersten Sammlung christlicher Schriften, die nicht von solchem Denken gekennzeichnet waren. Die einzelnen Kirchen begannen, ihre Bekenntnisschriften zusammenzustellen. Der 2 Petr setzt vielleicht eine Sammlung von paulinischen Schriften voraus. Je mehr nach dem Zeugnis der Pastoralen in einer Kette straff zusammenhaltender

¹⁰¹ K. H. Schelke, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Herder XIII, 2) Freiburg im Breisgau 1961, S. 137 f.

Gemeinden das Wort des Apostels als kostbare Erblehre galt, waren sie geneigt, Briefe des Apostels und seiner Schüler abzuschreiben, zusammenzustellen und in den Gemeinden zu verbreiten. Vielleicht hatten diese Bücher von Anfang an auch gottesdienstliche Bedeutung. Noch mehr gilt das von den Evangelien, die bei der Aufstellung des Kanons wohl schon zusammengestellt waren. Justin¹⁰² berichtet, daß beim Gottesdienst aus den Denkwürdigkeiten der Apostel vorgelesen wurde.

Es scheint, daß schon vor dem Streit um den Kanon die Bekenntnisbücher der einzelnen Kirchen beieinander Aufnahme fanden. Der Umgang des Mt und Lk mit Mk, des 2 Petr mit Jud ist ein frühes, weiterführendes und wohl auch kritisches Beispiel dafür. Der alte Streit und das Verschweigen wurden durch eine Duldung und den Ruf zur Einheit abgelöst, wie ihn Paulus, Johannes, Lukas und die andern Synoptiker allem nach erheben. Das ist insofern der heutigen Lage ähnlich, als sich die Kirchen auch jetzt wieder einander zu nähern beginnen.

Im Blick auf die ausgeschiedenen Schriften werden wir sagen müssen, daß der vorkanonische Umfang eines verbreiteten christlichen Schrifttums größer war als der des Kanons. Nur das macht die Aufstellung einer Lesenorm, gewissermaßen eines Index der erlaubten Bücher, nötig, durch die alle andern als unecht gebrandmarkt werden. Die Idee einer solchen Liste ist nicht einmal großkirchlichen Ursprungs. Eine Sekte gab selber den Anhalt und ein Beispiel für die eigene Überwindung. Markion hatte eine stark verkürzte Liste neutestamentlicher Schriften aufgestellt, die seinen Gemeinden zur gottesdienstlichen Lesung diene. Obgleich die Kirche bald eine größere Liste aufstellte und sie der des Markion entgegengesetzte, ist der Kanon weniger die Verteidigung der echten als vielmehr ein Angriff auf die unechten Schriften. Die Absicht des Kanons der Kirche ist der des markionitischen darin ähnlich. Sie will das unchristliche Schriftgut ausscheiden. Doch hat auch die Verbreiterung des markionitischen zum kirchlichen Kanon einen innerkirchlichen Sinn. Die Grenze der gottesdienstlichen und zur Verkündigung geeigneten Schriften sollte wohl so weit sein wie das Christentum selber. Das ist der eigentliche Grund, warum wir im Kanon des Neuen Testaments die Urkunde einer christlichen Wiedervereinigung erblicken.

Die apostolische Norm. Der Inhalt einer Schrift konnte nur im Fall eines eindeutigen Verstoßes gegen die christliche Botschaft ein Maß für die kanonische Rechtgläubigkeit abgeben. Nach diesem Maß wurde allem nach über die Zugehörigkeit des Hebr und der Apk zum Kanon entschieden¹⁰³. Eine viel einfachere Regel hat der Bischof Irenäus

¹⁰² Justin, Apologie I, 67.

¹⁰³ Vgl. zur neutestamentlichen Einleitung Wikenhauser (o. Anm. 100) S. 40 (Hebr) 34 (Apk) und Schelke (o. Anm. 19) S. 187 (Hebr) 217 f. (Apk). Zum Kanon insgesamt Schelke ebd. S. 236—242.

von Lyon überliefert und wohl auch aufgestellt. Kanonisch ist eine Schrift, die in einer Gemeinde gelesen und ausgelegt wird, die sich auf einen Apostel zurückführen läßt. Irenäus räumt der römischen Gemeinde den Vorrang ein. Auch weiß Irenäus die Bischofsliste dieser Kirche festzuhalten. Ob sie echt ist oder nicht — allein die Tatsache, daß Irenäus die einander ablösenden Leiter der römischen Gemeinde wie einen geistlichen Stammbaum aneinanderreihet, lehrt, wie sehr er die Nachfolge ernst nimmt. Käsemann¹⁰⁴ weiß, daß sich in den paulinischen Gemeinden schon früh der Gedanke einer Sukzession durchsetzen konnte. Für sie war die Frage der Gemeindeleitung nach dem Tod des Apostels wohl besonders dringend. Der spätere Leiter einer Gemeinde konnte beanspruchen, jetzt die Stelle des Paulus einzunehmen und sein Erbe zu wahren. Indem die paulinischen Gemeinden diesen Weg gingen, haben sie ihn der ganzen Kirche gewiesen.

Bei Irenäus findet sich auch ein anderer Grund, warum er auf die Nachfolge hinweist. Er ist der erste Theologe, der sie bei diesem Namen nennt und ihren Sinn und Grund erörtert. An einer Stelle sagt er:

Wahre Einsicht (ist) die Lehre der Apostel und die ursprüngliche Übereinstimmung (σύστημα) der Kirche auf der ganzen Erde¹⁰⁵, die Prägung (*character*) des Leibes Christi durch die Nachfolge(reihen) der Bischöfe. Ihnen übertrugen (die Apostel) die Gemeinde, die sich am einzelnen Ort befindet. Auf uns kam durch Bewahrung und ohne Fälschung die volle Auslegung (*tractatio*) der Schriften, ohne einen Zusatz oder einen Abstrich zu erleiden, desgleichen ihre Vorlesung (*lectio*) ohne Falsch und die rechtmäßige Darlegung (*expositio*) gemäß den Schriften, mit Sorgfalt, ohne Gefährdung und Lästerung, ebenso die Liebe, die eigentliche Aufgabe. Sie ist kostbarer als Einsicht, rühmlicher als Weissagung und übertrifft alle andern Gaben¹⁰⁶.

Das deutet an, wie er die Nachfolge im Blick auf den Kanon verstanden haben könnte. Die in den einzelnen Gemeinden apostolischen Ursprungs zu seiner Zeit benützten Schriften sind von den Gemeindeleitern ihren jeweiligen Nachfolgern als ein heiliges Erbgut überlassen und ihnen von den Gemeinden zu guten Händen anvertraut worden. Der Kanon ist seiner Form nach ein Verzeichnis der in den apostolischen Gemeinden überkommenen Bücher. Wie die Gemeinden selbst, konnten auch sie als ein Werk der Apostel gelten. Da die einzelnen apostolischen Gemeinden oder Gemeindeverbände untereinander keineswegs eine Lehr- und Verbandseinheit darstellten und eine solche erst anstrebten, muß das damalige Verfahren zugleich als Zusammenstellung der verbliebenen Bekenntnis-

¹⁰⁴ 1, 129.

¹⁰⁵ Soweit griechisch, das Folgende nur lateinisch überliefert.

¹⁰⁶ Haer 4, 33, 8 (eigener Übersetzungsversuch).

schriften aller apostolischen Gemeinden gelten. Indem die einzelnen Kirchen gegenseitig die gottesdienstlichen, der *lectio* dienenden Bücher anerkennen und sie untereinander austauschen, anerkennen sie sich gegenseitig als Kirche und nehmen die Kirchengemeinschaft auf. Das ist der Vorgang, dessen Urkunde der neutestamentliche Kanon darstellt.

Die heute mögliche Lösung. Was damals verwirklicht worden ist, sollte heute wieder möglich sein. Diese These stützt sich auf die Ähnlichkeiten der Lage von damals und heute. Beidesmal stehen Sehnsucht und Ruf nach Einheit gegen eine tatsächliche Uneinigkeit. Damals wie heute gibt es auch noch den bloßen Kampf, die konfessionelle Rechthaberei, den Versuch, dem andern jedes Recht abzusprechen oder es nur am eigenen Anspruch zu messen. Wir Katholiken bedauern jenen absoluten Papalismus, der erst auf dem Konzil eine Ahnung davon bekam, wie wenig er die ganze Lehre der katholischen Kirche wiedergibt oder für eine Meinung aller Katholiken steht. In der Ostkirche ist neben viel gutem Willen auch jene Haltung einer Kirche von Griechenland zu beobachten, die bis vor kurzem noch jedem Gespräch und erst recht einer Verständigung mit der katholischen Kirche abgeneigt war. Aber auch hier ist etwa im Verhalten des ökumenischen Patriarchen der Umschwung deutlich. Für einen Protestantismus, der sich immer noch allein auf eine Streitbarkeit des Apostels beruft, kann hier Käsemann mit seinem Evangelium der Sachkritik und der Ablehnung des Kanons als Anhaltspunkt der Einheit stehen. Andererseits könnte man viele evangelische Theologen nennen, die unter Wahrung des reformatorischen Anspruchs die besondere Art des katholischen und östlichen Christentums verstehen und einer brüderlichen Anerkennung zuführen wollen. Im Tatsächlichen haben heute noch die Fronttheologen, in der Absicht einer ganzen Christenheit die Ökumeniker recht.

Die entscheidende Frage ist: läßt sich in der heutigen Lage wie damals auch der Anspruch ausgleichen, den jede Kirche stellt? Ist die Lage auch darin der damaligen ähnlich? Wir haben diese Frage nicht gestellt. Um aber dem Mißverständnis zu entgehen, als wollten wir die Unterschiede übersehen oder einebnen, seien hier die Andeutungen zusammengefaßt, die wir dennoch machen durften. Zunächst einmal kann sich auf eine je verschiedene Weise zumindest jede der drei großen Konfessionen auf eine Reihe von Jesusworten und ihre Auslegung im Neuen Testament berufen. Der katholische Anspruch einer sichtbaren Kirche, die ein innerer Kreis von Gemeindeleitern unter der Führung eines einzelnen zu lenken hat, steht auf Jesu Jüngerworten und auf denen zu Petrus. Sie werden in den Evangelien auf die Stellung der Jesusgemeinde im Innern der Christuskirche und die einigmachende Aufgabe des Petrus angewandt. Auch das Einheitsstreben als solches, zumal das des Lukas, ist dem katholischen

Anspruch günstig. Andererseits kann sich die Ostkirche, wie ihr das Konzil bescheinigt, auf den Rang des Jüngerkreises um und neben Petrus berufen. Ihre Christuslehre und das Verständnis einer Vergöttlichung des Menschen setzt die johanneische Auslegung der Kindesworte des Meisters fort. Der Protestantismus beruft sich mit Recht auf Jesu Sünderlehre und ihre Weiterführung beim Apostel. So kommt, abgesehen von der inneren Gliederung einer sichtbaren Kirche und der Zugehörigkeit des Kindes zum Vaterhaus, zunächst die Unmittelbarkeit des einzelnen Menschen zu seinem Schöpfer in den Blick. Er steht vor ihm mit leeren Händen da und erfährt die Vergebung seiner Sünden. Ein Kanon christlicher Auslegungsmöglichkeiten müßte vor dem Kanon des Neuen Testaments bestehen können, auf dem sie aufbauen und dessen Lehre sie deuten.

Aber es geht heute nicht nur darum, ob sich die überkommene Auslegung der einzelnen Kirchen auf die Schrift, und sei es einen Teil von ihr, berufen kann. Es fragt sich vielmehr, ob das, was in den Worten des Herrn noch eins war und in der Auslegung des Neuen Testaments wieder zu einem verpflichtenden Kanon möglicher Auslegung zusammenfand, auch heute noch, in der jetzt verwirklichten Zuspitzung, zueinander paßt. Von der Lehre der Kirchen, wie sie sich heute noch gegenseitig ausschließen, gilt das sicher nicht. Aber so galt es ja auch vom Jakobusbrief, der nach Franz Mußner¹⁰⁷ einen unverständenen Paulinismus angreift, und dem an die Römer nicht, um nur dies eine Beispiel von damals zu nennen. Die Frage lautet, ob ein straffer Kirchenverband wie die katholische Kirche von heute dem Eigenrecht einer östlichen Regionalkirche und der Freiheit einer reformatorischen Schriftauslegung Raum geben will. Es fragt sich, ob der traditionsbewußte Osten in die Gemeinschaft und Ordnung einer Kirche anderer Überlieferung und Auslegung eintreten und Verständnis für die Suche nach einer Antwort auf heutige Fragen aufbringen kann, die in beiden Westkirchen lebendig ist. Die Frage ist, ob ein reformatorisches Denken insgesamt nach der Art von Käsemann die heute verständliche Antwort zum Maßstab einer Sachkritik am Evangelium erhebt oder ob es sich in den Rahmen einer kirchlichen Ordnung neutestamentlichen Gepräges und der Zucht einer um Einheit bemühten Kanonisierung des überkommenen und gemeinsamen Verständnisses fügen möchte. Mit anderen Worten, die Bekenntnisschriften, die — nach der Art des Kanons zusammengefügt — die Kirche einig machen könnten, sind heute noch gar nicht verfaßt. Vielleicht wären sie überhaupt mehr mit Verständnis und Auslegung als mit Tinte und Papier zu schreiben. Ob der Kanon des Neuen Testaments heute ein mögliches Modell kirchlicher

¹⁰⁷ Mußner (o. Anm. 39) S. 12—21, anders J. Schmid in *Biblische Zeitschrift* NF 9 (1965) S. 310. Mußner geht in der Kritik an Luthers Stellungnahme zum Jak (S. 42—47) auch auf die ökumenische Bedeutung des Briefes ein (S. 46).

Wiedervereinigung ist, entscheidet sich nicht allein an den Tatsachen von damals und heute und an ihrer Vergleichbarkeit. Es entscheidet sich wie damals auch heute wieder erst bei ihrer Auslegung und an dem Willen zur Einheit in seiner konkreten theologischen und kirchlichen Verwirklichung. Hier den Weg zu weisen, kann nicht Sache eines einzelnen oder gar eines einzigen Artikels sein. Aber wir können heute nicht mehr dem Modell einer Wiedervereinigung ausweichen, das sich uns im Kanon des Neuen Testaments anbietet. Wir müssen unsern Willen zur Einheit und zum Gehorsam gegen das Wort der Schrift, das zur Einheit ruft, daran messen lassen, ob wir das Modell heute wieder aufgreifen wollen oder auch nicht.

Abgeschlossen im August 1965.

Die Problematik der Gottesbeweise und „das schöpferische Prinzip der Religion“¹

Von Prof. J. Schmucker, Regensburg

Daß die Gottesbeweise heute ein Problem geworden sind, das wissen nicht nur unsere Religionslehrer an den Höheren Schulen aus ihrer Unterrichtserfahrung. Allgemein zugegeben ist ihre praktische Wirkungslosigkeit, wenn es gilt, unter dem Einfluß der modernen Wissenschaft und Philosophie an Gott irre Gewordene zum Gottesglauben zurückzuführen oder durch solche Einflüsse in ihrem Glauben Gefährdete gegen diese Gefahr zu immunisieren. Warum wirken diese Argumente nicht überzeugender, wenn sie doch die eigentlichen Gründe für eine theistische Weltdeutung enthalten, zumal wenn sie von einer der mathematischen vergleichbaren Stringenz sind, wie man sie ihnen häufig zuspricht? Wenn C. N i n k antwortet: Die naturhafte Gotteserkenntnis ist leicht und gewiß, sehr schwer dagegen die philosophisch reflexe, in der das naturhaft Erkannte in seinen logischen Elementen und Rechtsgründen herausgestellt wird², so läßt sich die Gegenfrage stellen: sind diese Argumente denn ihrer Substanz nach wirklich so schwierig? Und wenn, warum werden sie nicht wenigstens von den Fachphilosophen, die ehrlich die Wahrheit suchen, anerkannt? Wie kommt es, daß die ganze moderne Philosophie die Gottesbeweise seit Kant ablehnt und solche Beweise für unmöglich hält, wenn ihnen andererseits eine objektive und sogar der mathematischen vergleichbare Evidenz zukommen soll? Ist es nicht unglaublich, diese erstaunliche Tatsache mit dem Hinweis auf mangelnde Einsicht oder auf mangelnden guten Willen erklären zu wollen? M. Scheler hat noch auf eine andere Merkwürdigkeit in diesem Zusammenhang hingewiesen: daß die Gottesbeweise nur solchen etwas sagen, nur jene überzeugen, die bereits einen praktisch existenziellen Glauben an Gott besitzen. Legt das nicht den Verdacht nahe, daß sie nichts sind als eine nachträgliche Rechtfertigung des bereits bezogenen und feststehenden Standpunktes, eine Philosophie pro domo, also das, was wir der ungläubigen Wissenschaft so oft vorwerfen, wenn sie z. B. die Wunder Christi auf ihre Weise erklärt? Ja, man muß noch mehr sagen: es hat sich heute weithin in den Kreisen der katholischen Akademiker bis tief hinein in die Reihen des Klerus praktisch die Kantische Auffassung durchgesetzt, daß es Gottesbeweise im wahren und eigentlichen Sinn nicht gibt und geben kann, eine Einstellung, die sich in den einschlägigen Diskussionen der Katholischen Akademie in

¹ „the creative principle of religion“ Newman, Grammar of Assent, London Longmans, 1930, S. 110.

² C. N i n k, Phil. Gotteslehre, München 1948, S. 158.

Bayern deutlich offenbart. Damit ist die Problematik der Gottesbeweise in etwa angedeutet.

Unser Thema läßt sich nach folgenden naheliegenden Gesichtspunkten unterteilen: 1) Die Gottesbeweise der Tradition und ihre Problematik in der Sicht des modernen Menschen; 2) die Problematik der wissenschaftlich-philosophischen Gottesbeweise überhaupt als Quelle des religiösen Gottesglaubens; 3) die eigentliche Quelle des religiösen Gottesglaubens.

Zum ersten Punkt. Es soll hier das Ergebnis der folgenden Überlegungen gleich als These vorangestellt werden: Die Gottesbeweise in ihrer traditionellen Form weisen zwei grundlegende Mängel auf, die sie für das fortgeschrittene kritische Denken der Modernen unannehmbar machen, nämlich 1) ihre weitgehende Abhängigkeit von überholten naturphilosophischen Voraussetzungen, 2) ihre oberflächliche und keineswegs überzeugende Auseinandersetzung mit der Kritik Kants.

Den ersten Mangel möchte ich an den fünf Wegen des heiligen Thomas, die ja als die Grundform der traditionellen Gottesbeweise gelten können, aufzeigen. Wenn wir zunächst seine drei ersten Wege ins Auge fassen, so zeigt eine nüchterne Beurteilung von unseren heutigen Voraussetzungen aus, daß sie nur zu einem *primum movens immotum*, zu einem *primum causans incausatum* und zu einem *ens a se necessarium* führen, mit einem Wort: zu etwas, was weder in seinem Sein noch in seinem Verursachen durch anderes bedingt ist. Ob dieses Unbedingte aber die letzten Elemente der Welt oder nur ein welttranszendentes, völlig andersartiges Seiendes sein kann, ist offenbar durch die Argumente und ihre Gründe nicht zwingend auszumachen. Anders ausgedrückt: die für den Gottesbeweis grundlegende Frage der Daseinskontingenz der Letztelemente der Welt bleibt durch diese Argumente ungelöst. Aber wenn dem so ist, sollte das Thomas nicht selbst bemerkt haben? In der Antwort auf diese Frage stoßen wir auf den erstgenannten Mangel: Thomas ging von bestimmten, für ihn selbstverständlichen, naturphilosophischen Voraussetzungen aus, auf Grund deren diese Argumente tatsächlich zu einer welttranszendenten *causa prima* als *actus purus* führten. Das waren vor allem zwei: einmal die hierarchische Über- und Unterordnung der Weltursachen, kraft der die untergeordneten nur durch den aktuellen Einfluß der übergeordneten überhaupt wirken konnten, womit eine geschlossene Reihe *per se* untergeordneter Ursachen gegeben war, die nicht ins Unendliche gehen konnte, sondern mit einer ersten enden mußte. Daß diese aber ein *actus purus* war, ergab sich aus dem Schema des *motus*, von dem Thomas ausging: danach besteht der *motus* in dem Übergang eines Potentiellen in den Akt unter dem Einfluß einer Ursache, die diesen Akt bereits besitzt und durch dessen Ausstrahlungskraft ihn gleichsam im Potentiellen induziert. Damit ist die *Überordnung* und vor allem die *Präexistenz*

des jeweiligen Aktes gegenüber der durch den *motus* zu bewirkenden neuen Aktualität gegeben, was in letzter Konsequenz die welttranszendente *causa prima* als *actus purus* bestimmt.

Beide Voraussetzungen sind nach der heutigen Naturauffassung nicht mehr gegeben; es gibt zunächst keine hierarchische Unter- und Überordnung der Weltursachen und folglich auch keine Reihe *per se* untergeordneter kosmischer Wirkprinzipien. Die Weltursachen sind *per se* gleichgeordnet und wirken durchgehend nach den nämlichen Gesetzen aufeinander und gegeneinander. Der *motus* aber besteht in diesem Aufeinanderwirken, in dieser Wechselwirkung der Naturursachen, und die Wirkung ist eine mathematisch vorausberechenbare Resultante dieser dynamischen Auseinandersetzung oder dieses dynamischen Ausgleiches der Kräfte. Der Effekt ist also nicht schon in den Ursachen aktuell vorhanden und präexistent: wenn aus der Potenz von H und O Wasser entsteht, so ist die entstehende Aktualität als solche nicht in den Ursachen bereits präexistent. Geht man von dieser Auffassung aus, dann führt eine Analyse des *motus* bzw. der Kausalvorgänge in der Welt nicht mehr unmittelbar über diese Welt hinaus, sondern in sie hinein bis zu ihren immanenten Erstursachen. Wenn diese unbedingt und unerschaffen sind wie die Atome Demokrits, dann sind wir mit ihnen am Ende der Analyse angelangt. Ähnliches läßt sich aber auch gegen die Voraussetzung des fünften Weges, die allgemeine Finalität des Naturgeschehens, auch im anorganischen Bereich, sagen. Diese wäre nur gegeben, wenn die anorganische Natur entelechial gebaut und die Wesensformen die entscheidenden Wirkprinzipien der Natur wären: in Wirklichkeit sind dies aber die quantitativen Größen der umfassenden und übergreifenden Materialprinzipien wie Trägheit und Masse, Gravitation und Elektromagnetismus und ähnliche; die damit gegebene Passivität des Naturgeschehens bedeutet nicht nur, daß dieses afinal durch Resultantenbildung erfolgt, sondern zugleich, daß im Naturwirken die Energiespannungen und -differenzen immer mehr nivelliert werden und damit die Wirkmöglichkeiten des Anorganischen immer mehr abnehmen müssen, was alles gegen eine finalistische Deutung des Naturgeschehens spricht³. Die Naturauffassung hat sich in der Tat seit dem Mittelalter so radikal geändert, daß der Versuch, die Voraussetzungen, von denen Thomas ausging, auch heute noch aufrecht zu erhalten, die Gottesbeweise völlig um ihren Kredit beim modernen, naturwissenschaftlich denkenden Menschen bringen müßte.

Der zweite Mangel war die wenig überzeugende Auseinandersetzung der Scholastik mit der Kantischen Kritik. Wir meinen die Tatsache, daß die meisten unserer scholastischen Philosophen und Apologeten ohne

³ S. Theol. I, qu. 2, art. 3, corp: *ut consequantur id quod est optimum*.

gründliche Kenntnis der Originalschriften und ohne reales Verständnis der darin behandelten Sachprobleme, lediglich gestützt auf die kirchlichen Verurteilungen, in rein negativer, polemischer Weise mit ihr, und speziell auch mit ihrer Kritik an den Gottesbeweisen fertig zu werden suchen. Wenn man sich demgegenüber den unübersehbaren Einfluß dieses Systems auf das moderne Denken und die unbestrittene Weltgeltung dieses Denkers vor Augen hält, dann versteht man, daß sich in den Kreisen der philosophisch und wissenschaftlich Gebildeten schon seit langem die Überzeugung durchgesetzt hat, Kants Kritik der Gottesbeweise sei im Grunde unwiderleglich und die Scholastik kämpfe von verlorenem Posten aus gegen sie an. Es ist in diesem Rahmen natürlich unmöglich, auf die ganze hier angesprochene Problematik einzugehen, ich möchte nur den wichtigsten Punkt seiner Kritik der Gottesbeweise herausgreifen: nämlich die am Kontingenzargument, auch um an einem überschaubaren Beispiel die Schwäche unserer Apologetik deutlich zu machen. Der entscheidende Gedankengang setzt genau da ein, wo die drei ersten Argumente Thomas' von Aquin, nach heutiger Naturauffassung, aufhören: bei der näheren Bestimmung des *ens necessarium*, das bei Thomas unbestimmt bleibt. Die Kernfrage lautet für Kant: läßt sich dieses *ens necessarium* zwingend, d. h. begriffsnotwendig, als ein Welttranszendentes, Einziges, Unendliches bestimmen, oder müssen wir die Möglichkeit offen lassen, daß auch die Vielzahl der endlichen Letztelemente der Welt dieses Seinsnotwendige sei. Das ist in der Tat der eigentliche Sinn der Frage, ob das *ens necessarium* begriffsnotwendig als *ens realissimum* bestimmt werden kann; denn *ens realissimum* ist für Kant gleichbedeutend mit *ens infinitum*⁴. Er wählt diesen Terminus als Angelbegriff des kosmologischen Gottesbeweises, weil er die beiden anderen Wesensmerkmale des metaphysischen Gottesbegriffes, nämlich die Welttranszendenz und die Einzigkeit einschließt, aber nicht umgekehrt diese die Unendlichkeit des Wesens; denn ein *ens infinitum* ist notwendig auch ein welttranszendentes Seiendes und ein Einziges. Nun ist nach Kant ein begriffsnotwendiger und damit zwingender Zusammenhang zwischen der notwendigen Existenz und der Unendlichkeit des Wesens nicht herzustellen, und zwar deswegen nicht, weil wir ohne Schwierigkeit den Gedanken vollziehen können, daß auch Endliches, wie etwa die Letztelemente der Welt, notwendig existiere. Wenn aber das Seinsnotwendige seinem Wesen nach unendlich sein müßte, dann müßte der bezeichnete Gedanke einen Widerspruch enthalten. Folglich gibt es keine Möglichkeit, logisch zwingend, mit quasi mathematischer Stringenz, von der notwendigen Existenz auf die Unendlichkeit des notwendig Existierenden, folglich auf Gott zu schließen, und es bleibt uns unbenommen, auch die Vielzahl der Letztelemente der Welt als dieses notwendig Existierende

⁴ Kants Gesammelte Schriften (KGS), II, 158 ff. Anm.

anzunehmen. Das ist der Grundgedanke der Widerlegung des kosmologischen Beweises bei Kant.

Das andere Element, auf das sich unsere Kritiker gewöhnlich sogleich stürzen, weil sie glauben, damit leichtes Spiel zu haben, nämlich die Koppelung des kosmologischen mit dem ontologischen Argument, ist eine Folgerung, die sich für Kant aus der Voraussetzung ergibt, daß ein begriffsnotwendiger Zusammenhang zwischen den beiden Angelbegriffen hergestellt werden könnte, eine Folgerung, durch die er indirekt den kosmologischen Beweis widerlegt, weil er die Unmöglichkeit des ontologischen schon bewiesen hat. Wenn nämlich der Gedanke, daß Endliches notwendig existiert, einen Widerspruch enthielte, dann würde folgen, daß das Unendliche seinem Wesen nach notwendig existierte und es also einen Widerspruch bedeutete, das Unendliche als nichtexistierend zu denken, was der wesentliche Gedankengang des ontologischen Argumentes ist. Nun ist aber dieses letztere unmöglich, und zwar nicht deswegen, weil es, wie die meisten Scholastiker nach Cajetan sagen, vier Termini enthält, sondern weil unser Begriff des unendlichen Wesens die Existenz nicht als Wesensmerkmal enthält und enthalten kann. Wir können es also ohne Widerspruch als nicht existent denken. Würde es aber die Existenz als Wesensmerkmal enthalten, dann würde, wie Kant mit Recht betont, der Übergang von der begrifflichen zur realen Ordnung im ontologischen Argument mit absoluter Notwendigkeit erfolgen und wir stünden vor dem vollkommensten Gottesbeweis, der denkbar ist und der *eo ipso* alle anderen überflüssig machen würde⁵. Dieses zweite Element der Kritik am Kontingenzbeweis ist von den Voraussetzungen Kants aus völlig zwingend, aber man kann es nur verstehen, wenn man das erste und grundlegende wirklich begriffen hat, um das es in der Auseinandersetzung der Scholastik mit ihm vor allem gehen mußte, das aber selten in seiner wirklichen Bedeutung erfaßt wird.

Aus dieser Kritik der traditionellen Argumente wird deutlich, daß mit ihnen vor allem das Grundproblem aller Gottesbeweise, nämlich das der Daseinskongruenz der Welt nicht eindeutig gelöst ist; um dieses zu lösen, müßten offenbar die Ansätze tiefer und umfassender gewählt werden: die Beweise müßten an jenen Grundzügen des Weltseins ansetzen, die dieses als solches (d. h. als Weltsein) charakterisieren und die daher die Kongruenz jeder möglichen Welt dartun: das ist einmal die Vielheit der Seienden in der Einheit des Seins, also das Problem des Parmenides; dann das Wirken der die Welt konstituierenden Seienden in dynamischer Kommunikation miteinander und damit in Abhängigkeit voneinander, was eine passive Dimension im Wirken besagt, die die Abgeschlossenheit des Seins der Wirkursachen ausschließt; und schließlich der

⁵ KGS, XVII, 240 (Ref. Nr. 3706).

Beweis, daß eine unendlich lange zeitliche Vergangenheit der Welt unmöglich ist und folglich eine werde- und zeithafte Welt einen absoluten Anfang gehabt haben muß. Diese Ansätze gehen von der spezifisch ontologischen Problematik des Weltseins aus und Gottesbeweise dieser Art machen eo ipso die Gotteslehre zu einem wesentlichen Bestandteil und zum krönenden Abschluß der Ontologie, wie Thomas in tiefer Weise das Verhältnis von allgemeiner Seinslehre und Gotteslehre bestimmt hat⁶.

Zu Punkt zwei: Die Problematik der philosophischen Gottesbeweise überhaupt als Ursprung des religiösen Glaubens⁷.

Es geht hier also um ein grundsätzlicheres Anliegen als im vorausgehenden, ob nämlich philosophische Gottesbeweise als solche, auch wenn sie die bezeichneten Mängel nicht an sich haben, überhaupt jene Funktion erfüllen können, die ihnen die Apologetik zuweist, nämlich den religiösen Glauben zu begründen. Wir geben die Antwort zunächst wieder in Form einer These und sagen: Die wissenschaftlich philosophischen Argumente können aus eigenem, d. h. wenn sie nicht von einer anderweitigen Erkenntnis Gottes, die aus dem Kern der Person selbst stammt, getragen und mit Leben erfüllt werden, dieses Ziel niemals erreichen. Vergegenwärtigen wir uns: es handelt sich auf jeden Fall um Argumente, die von den allgemeinsten und umfassendsten Strukturen des Weltseins ausgehen und rein spekulativ die Wirklichkeit Gottes erschließen, diese aber nur mehr mit den abstraktesten Begriffen des Seins bestimmen können, Begriffe, die, an sich sachlich-neutralen Inhalts, den personalen Charakter des göttlichen Wesens nicht unmittelbar ausdrücken, aber auch dessen Unendlichkeitsmodus nicht mehr positiv vergegenwärtigen können, sondern nur mehr negativ durch urteilsmäßige Verneinung der Endlichkeit. Nun ist ein solches Beweisverfahren, das sein Ziel bloß spekulativ erreicht, d. h. ohne die Möglichkeit einer Verifizierung durch die Erfahrung, und andererseits dieses bloß durch analoge Begriffe bestimmen kann, die die

⁶ In 12 libros *Metaphysicorum* Aristotelis, in *Prooemio*.; S. c. G., III, 25.

⁷ Wie aus dem Vorausgehenden deutlich wird, ist es keineswegs die Meinung des Verfassers, daß objektive wissenschaftliche Beweise für das Dasein Gottes unmöglich sind, sondern lediglich, daß derartige Beweise, rein für sich genommen, d. h. abgetrennt von den existenziellen Gründen, die in dem, der solche Gottesbeweise führt, immer zugleich wirksam sind, gerade wegen ihres abstrakt-wissenschaftlichen Charakters keinen existenziellen und praktisch wirksamen religiösen Glauben an das Dasein Gottes erzeugen könnten (sondern nur eine theoretisch-wissenschaftliche Überzeugung). Wenn solche Gottesbeweise angeblich einen existenziellen Gottesglauben hervorbringen, dann geht das nach der Überzeugung des Verfassers auf jene implizit mitvollzogenen existenziell-metaphysischen Schlüsse zurück, die unbemerkt und unerkannt das wissenschaftlich-metaphysische Denken tragen und leiten. Diese als das eigentliche Ursprungselement des religiösen Gottesglaubens zu isolieren und deutlich zu machen, ist das Ziel des Folgenden.



spezifische Seinsweise desselben nicht auszudrücken vermögen, für das naturwissenschaftlich orientierte Denken des modernen Menschen eine sehr wenig befriedigende Erkenntnisart; denn für dieses gelten nur Schlüsse, die durch die Erfahrung bestätigt werden und die das Beweisziel eindeutig bestimmen können.

Aber das ist nicht einmal das Entscheidende. Dieses liegt vielmehr darin, daß solche rein abstrakte Erkenntnisse, die einerseits unsere Vorstellungskraft weit hinter sich lassen und andererseits keine unmittelbare Auswirkung für unser gegenwärtiges Leben haben, ihrer Natur nach keinen Einfluß auf unser praktisch-existenzielles Denken und Verhalten haben, auch wenn sie inhaltlich von größter Bedeutung für uns sind. Als Beispiel möge dienen, die Erkenntnis der materiellen Welt, wie sie uns die modernen Naturwissenschaften vermitteln: von der Größe des Weltalls, seiner Struktur, seiner Entstehung und Entwicklung und seiner Zukunft; von der Winzigkeit unserer Erde im Rahmen dieses ungeheuren Ganzen und von ihrem zukünftigen Schicksal und dem der Menschheit auf ihr, wenn unsere Sonne einmal verglüht sein wird. Alle diese großen Erkenntnisse haben das praktisch-existenzielle Denken der Menschen keineswegs verändert, dieses ist vielmehr ebenso geozentrisch geblieben, wie es von eh und je gewesen war. Das gilt auch für die Großen dieser Erde, die Staatslenker und Politiker, von denen man erwarten würde, daß sie, durch solche Erkenntnisse weiser geworden, nun alles daransetzen würden, unsere Erde als die einzigartige Wohnstätte des Lebens inmitten der ungeheueren lebensfremden Räume des Alls zu erhalten und alles Lebensbedrohende von ihr fernzuhalten. Aber man merkt nicht viel davon, daß diese großen Einsichten über das Weltall und die Stellung unserer Erde in ihm ihr praktisches Denken merklich gewandelt hätte. Offenbar haben solche abstrakt wissenschaftliche Erkenntnisse nur unter einer Bedingung eine fühlbare Auswirkung auf das praktisch-existenzielle Denken und Verhalten der Menschen: wenn sie nämlich eine unmittelbare Bedeutung für unser gegenwärtiges Leben haben, wenn sie, wie etwa die Tatsache und die Natur der radioaktiven Strahlung, eine Bedrohung unserer Gesundheit und physischen Existenz darstellen, zumal wenn wir uns diese Bedeutung auch konkret vergegenwärtigen können, wie in diesem Fall durch entsprechende Fotos von radioaktiven Verbrennungen in Hiroshima. Wenn es sich aber um bloße abstrakt wissenschaftliche Erkenntnisse handelt, die nicht unmittelbar unser physisches Leben tangieren und die zudem so ungeheuer groß sind, daß sie unsere Vorstellungskräfte, die anschauenden und die begrifflichen, weit hinter sich lassen wie die wissenschaftlich-theoretische Gotteserkenntnis, werden sie uns nicht existenziell bewegen, sie werden ein rein theoretisches Wissen bleiben wie das Wissen um die wirkliche Gestalt des Weltalls neben unserem praktisch existenziellen

Denken, das nach wie vor geozentrisch ist. Es fehlt eben, wenn wir so sagen dürfen, die existenzielle Konkretisierung und Realisierung dieser Einsichten, und das gilt, wenigstens beim modernen Menschen, gerade auch für die wissenschaftlich abstrakte Gotteserkenntnis. Denn für den vorwissenschaftlichen, naiven Menschen gab es in gewissem Sinne die Möglichkeit einer solchen Realisierung: wenn er nämlich in jedem Gewitter, in jedem Sturm und Erdbeben und in den übrigen außergewöhnlichen Naturphänomenen ein unmittelbares Eingreifen, Sprechen, Drohen Gottes erblickte, dann wurden damit jene fernen abstrakten Erkenntnisse der Gottesbeweise existenziell konkretisiert und konnten eben dadurch auch lebensbestimmend werden und praktisch religiöse Überzeugung hervorbringen. Aber diese Möglichkeit gibt es für den modernen Menschen nicht mehr und darum werden für ihn die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Gottesbeweise ein rein abstraktes, praktisch unwirksames Wissen bleiben.

Dazu kommt noch ein weiteres Moment: eine solche bloß abstrakt wissenschaftliche Erkenntnis Gottes ist in besonderer Weise anfällig gegen Schwierigkeiten und Einwände theoretischer sowohl wie praktisch-existenzieller Art. Gegen theoretische, weil sie wegen ihres rein spekulativen und ihres analogen Charakters eine sehr unvollkommene Art von Erkenntnis ist, die hinter der Stringenz der mathematischen Demonstrationen und der Realitätsmächtigkeit der Naturwissenschaften wesentlich zurückbleibt und die überdies viele Fragen der theistischen Lösung des Weltproblems nicht mehr befriedigend lösen kann; aber sie ist als bloße abstrakt begriffliche Erkenntnis vor allem anfällig gegen jene Schwierigkeit, die neben ihrem theoretischen Gewicht⁸ ein eminent praktisch-existenzielles hat, nämlich die Tatsache der Dysteleologien, der Übel, des Leides, des Bösen in der Welt, dessen Ausmaß und Art so ist, daß es den, der sich diese negativen Seiten der Wirklichkeit voll zur Gegebenheit bringt, an der Sinnhaftigkeit des Daseins und der Wirklichkeit überhaupt verzweifeln lassen könnte. Wie kann eine bloß theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis von Gott, die dazu noch so unvollkommen ist, aufkommen gegen die Wucht solcher Schwierigkeiten und ein wirksames Gegengewicht gegen sie bilden?

Das war wohl der wesentlichste der Gründe, die Newman nach einer anderen Fundierung des religiösen Glaubens suchen ließen, als sie die abstrakten Gedankengänge der wissenschaftlichen Gottesbeweise darstellten: „Wenn ich aus mir hinausblicke auf die Welt der Menschen“, schreibt er in seiner *Apologia*, „dann gewahre ich einen Anblick, der mich mit unsäglicher Trauer erfüllt. Die Welt scheint schlechthin die große Wahrheit Lügen zu strafen, von der mein ganzes Wesen so erfüllt ist, und das bringt mich in eine ähnliche Verwirrung, wie wenn sie meine eigene Existenz in Abrede stellte. Wenn ich in einen Spiegel blickte und mein Gesicht nicht

⁸ S. Theol., I, qu. 2, art. 3, initium.

sähe, hätte ich ein ähnliches Gefühl, wie es mich gegenwärtig überkommt, wenn ich in diese lebendige, geschäftige Welt hineinblicke und darin keinen Widerschein ihres Schöpfers erkenne. Gäbe es nicht diese Stimme, die so klar in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, dann würde ich beim Anblick der Welt ein Atheist oder Pantheist oder Polytheist. Ich spreche nur für mich. Ich bin weit davon entfernt, die wirkliche Kraft der Argumente für das Dasein Gottes zu negieren, die von den allgemeinen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft oder dem Lauf der Geschichte genommen sind; aber diese erwärmen mich nicht und erleuchten mich nicht, sie nehmen nicht den Winter meiner Trostlosigkeit hinweg, sie bringen keine Knospen in mir zum Sprießen und keine Blätter zum Grünen, sie erquicken nicht mein moralisches Wesen⁹.“

Damit kommen wir zu Punkt drei: Die eigentliche Quelle des Gottesglaubens.

Der Versuch Newmans, den religiösen Glauben an Gott auf eine andere Basis zu stellen, als es die abstrakten Argumente der rationalen Theologie sind, nämlich auf eine bildhaft konkrete Erfassung seiner Wirklichkeit und auf eine erfahrungsnahe reale Zustimmung zu ihr auf Grund des Gewissenserlebnisses, vor allem aber die Gründe, die ihn zu dieser Neuorientierung bewogen haben, zwingen uns m. E. im Ernst die Frage zu stellen, ob unsere traditionelle Apologetik mit ihrem Bestreben, den Gottesglauben vor allem durch die abstrakten philosophischen Argumente zu fundieren, auf dem rechten Wege ist, genauer ausgedrückt: ob sie sich damit nicht auf ein Element stützt und alles Heil von ihm erwartet, das für die Begründung des Gottesglaubens niemals die entscheidende Rolle gespielt hat und sie niemals spielen kann, und ob sie dadurch nicht jene eigentlichen Gründe übersieht bzw. verdeckt, aus denen von jeher der religiöse Glaube an Gott entsprungen ist und die auch von jeher unbemerkt und unerkannt hinter den wissenschaftlichen Argumenten gestanden und ihnen ihre eigentliche Überzeugungskraft gegeben haben. Es ist klar, daß in diesem Fall auch im Apologetik-Unterricht, wenn dieser wirklich die religiöse Überzeugung stärken soll, vor allem, und zwar mehr als auf die abstrakten Argumente, auf dieses Moment verwiesen werden müßte. Wir verstehen also die von Newman aufgeworfene Frage wie dieser als Grundfrage der Fundierung des Gottesglaubens schlechthin. Es geht dabei vor allem um die systematische Bedeutung des ethiktheologischen Weges, also des moralphilosophischen Gottesbeweises.

Der moralphilosophische Gottesbeweis spielt eine eigenartig zwitterhafte und schwankende Rolle im Rahmen der Argumente für das Dasein Gottes. Die einen verwerfen ihn gänzlich, wie in jüngerer Zeit Straubinger in seinem Lehrbuch „Religionsphilosophie mit Theodizee“, andere schrei-

⁹ *Apologia pro vita sua*, London (Longmans) 1932, S. 149.

ben ihm eine bedingte Gültigkeit zu und lassen ihn als sekundäres, konfirmatives Argument gelten, wieder andere dagegen stellen ihn über alle anderen und betrachten ihn als den vorzüglichsten, zwingendsten, vollkommensten Gottesbeweis, wie Descoqs und gerade auch Newman, wie wir gesehen haben. Dabei ist es merkwürdig, daß ihm auch solche, die ihn nicht als eigentliches wissenschaftlich gültiges Argument anerkennen, eine außerordentliche, ja einmalige praktische Überzeugungskraft im Hinblick auf den Gottesglauben zuschreiben, wie z. B. Nink und Kleutgen¹⁰. So sagt der erstere, der die kosmologischen Argumente für absolut zwingend und ihre Stringenz für eine der mathematischen ebenbürtige hält, über den moralphilosophischen Weg: „Es ist eine uralte Idee, daß im Sittlichen etwas Gottnahes sich im vorzüglichen Sinn offenbare, daß in der Stimme des Gewissens Gott zum Menschen spreche. Vielleicht wird das Dasein Gottes uns durch nichts anderes so deutlich und eindringlich nahe gebracht wie durch die Stimme des Gewissens. Trotzdem gehört der Gottesbeweis aus der moralischen Ordnung noch heute zu den meist umstrittenen... Naturhaft erhebt sich der menschliche Geist am leichtesten zu Gott aus der moralischen Ordnung; die logisch-analysierende, philosophisch-reflexe Durchführung des moralischen Beweises dagegen ist verwickelter und schwieriger als beim kosmologischen und den anderen Beweisen, weil nicht logisch einfache und letzte Sachverhalte die Beweisgrundlage bilden, sondern der lebendige Mensch als sittliche Persönlichkeit in seiner Stellung zur moralischen Ordnung¹¹.“ Auch Newman hat es immer wieder als einen Mangel empfunden, daß er es nicht vermochte, seinen Beweis aus den Phänomenen des Gewissens auf eine logisch vollkommene Form zu bringen und damit zu einem vollwertigen Gottesbeweis auszubauen¹².

In Wirklichkeit aber ist ein moralphilosophischer Gottesbeweis von allgemein gültiger und = mitteilbarer begrifflicher Struktur in dem Sinn, daß man durch eine Wesensanalyse der sittlichen Wertqualität oder durch eine Wesensanalyse der sittlichen Verpflichtung direkt zu Gott gelangte, unmöglich; denn das Sittliche ist mit seinen beiden Momenten, dem sittlich Guten und dem unbedingten Sollen, eine wesentliche Dimension der geistig personalen Seinsstufe als solcher und es weist deshalb in seinem Spezifischen nicht über diese hinaus. Straubinger hat also durchaus recht, wenn er von da aus auf die grundsätzliche Unmöglichkeit eines deontologischen Argumentes schließt. Ja, man kann m. E. mit zwingenden Gründen dartun, daß eine theologische Ableitung des sittlichen Wertes aus der Hinordnung der natura rationalis und ihrer Aktivität auf Gott als letztes Ziel, wie sie Billot vertreten hat, ebenso aber auch eine Ableitung der

¹⁰ Kleutgen, De ipso Deo, Qu. Ia, art. 9, n 183.

¹¹ C. Nink, Phil. Gotteslehre, S. 127.

¹² Apologia, S. 123, 149.

unbedingten sittlichen Verpflichtung aus einem göttlichen Willensgebot als ihrem Formalprinzip, wie sie viele scholastische Moralphilosophen lehren, das Wesen des Sittlichen geradezu aufheben würde. In diesem Sinn ist also der moralphilosophische Gottesbeweis unmöglich.

Trotz des Scheiterns eines logisch schlüssigen moralphilosophischen Arguments, wie es vielleicht am eindrucksvollsten am groß angelegten Versuch *Descoqs* deutlich wird¹³, bleiben offenbar die Tatsachen bestehen, von denen Kleutgen und Nink und auch andere sprechen, daß dem Weg des Gewissens eine so eminente Bedeutung für die Begründung des konkreten Gottesglaubens zukommt, obwohl er seiner logischen Form nach weit hinter den kosmologischen Argumenten zurückbleibe, ja wir müssen jetzt hinzufügen, obwohl er als wissenschaftliches moralphilosophisches Argument unmöglich ist. In der Tat begibt sich hier etwas gänzlich anderes als ein wissenschaftlicher, in abstrakter Begrifflichkeit sich vollendender Gottesbeweis: nämlich ein intellektueller Weg zu Gott vom Zentrum der Person des nach Gott Fragenden selbst aus, und zwar auf Grund einer intuitiven Metaphysik des eigenen Personseins. Das ist u. E. die wirkliche Erklärung jener von Newman festgestellten religiösen Dimension des Gewissens, daß wir in den Anweisungen des befehlenden und den Sprüchen des richtenden Gewissens die Stimme eines überweltlichen Herrn und Gesetzgebers und in den Inhalten dieser Gewissensbefehle ein Bild seines Wesens erfassen. Man hat oft eingewendet, diese transzendent personale Komponente gebe es nur im religiös geformten Gewissen und sie stamme beim Christen aus dem übernatürlichen Offenbarungsglauben. Aber die Auffassung Newmans, daß dieses dunkle, aber konkrete Gottesbild zur ursprünglichen Ausstattung des sittlichen Gewissens gehöre, läßt sich aus zwei Gründen überzeugend dartun: 1) daß dieses Gottesbewußtsein des Gewissens im gläubigen Christen keine Spur eines trinitarischen Gottes enthält; und 2) daß mir Gott im Gewissen nur als mein Herr und Gesetzgeber und Richter erscheint, dem ich absolut unterworfen bin und von dem mein Heil schlechthin abhängt, nicht aber als der Herr der anderen Menschen oder der Schöpfer der Welt. Newmans Analysen im 5. Kapitel seines *Grammar* halten also in ihrer Substanz einer kritischen Prüfung stand.

Dagegen ist seine Erklärung des Ursprungs dieser transzendent-personalen Komponente unseres Gewissens problematisch. Nach ihm erfassen wir durch und in den Phänomenen des befehlenden und richtenden Gewissens die Wirklichkeit Gottes auf ähnliche Weise, wie wir durch die sinnlichen Eindrücke der Außenwelt Dinge deren Wirklichkeit und Wesensart und wie wir durch die Rede, den Stil und den Ausdruck einer anderen

¹³ P. *Descoqs*, *Praelectiones Theologiae Naturalis*, Paris 1932, Tom. I, c. 6. p. 444 ff

Person deren Wirklichkeit und Charakter erfassen. Der Vergleich hinkt aber gerade in dem Punkt, durch den er erklären soll; denn die Phänomene, durch die wir die Außenweltdinge und andere Personen erkennen, empfangen wir eindeutig p a s s i v als Eindrücke von außen, als Eindrücke anderer Dinge. Unser befehlendes Gewissen ist aber kein primär passives, rezeptives Organ, das die Gewissensbefehle als Befehle von außen, als eine von außen kommende Stimme oder das Echo einer solchen passiv aufnehmen würde, sondern es ist, wie Thomas und Kant einmütig lehren, das höchst aktive Vermögen der praktischen Vernunft, das auf Grund der allgemeinen praktischen Prinzipien die bestimmten Befehle für das konkrete Handeln erläßt. Folglich kann man den Ursprung dieser religiösen oder theologischen Komponente des Gewissens nicht auf so einfache Weise erklären. Das Problem muß vielmehr so formuliert werden: Wie ist es möglich, daß die Aussprüche und Befehle unserer eigenen praktischen Vernunft, unseres eigenen Gewissens, zugleich als solche eines absolut über uns stehenden Herrn und Richters erscheinen? Ich sehe in der Tat nur eine einzige Möglichkeit, dieses Phänomen befriedigend und überzeugend zu erklären: daß wir nämlich in der sittlichen Entscheidung, in der wir uns zur Verwirklichung oder zur Nichtverwirklichung unseres personalen Selbstseins entschließen, zugleich intuitiv die Kontingenz dieses unseres Selbstseins erfassen und durch einen impliziten, natürlichen Schluß, der wie auch sonst bei den natürlichen Gewißheiten nicht ausdrücklich vollzogen und als solcher bewußt werden muß, auf eine absolute Person als den Urgrund unseres kontingenten Personseins schließen; damit wird eo ipso auch unsere ganze sittliche Dimension, die formal dem geistig-personalen Sein als solchem eigentümlich ist, auf die absolute Person zurückbezogen, und es werden dadurch nicht nur die spezifischen Inhalte unseres konkreten Gewissens verständlich, wie Verpflichtungsbewußtsein und Verantwortlichkeitsgefühl, sondern auch die Tatsache, daß uns im Gewissen und seinen Inhalten ein unmittelbar personales Gottesbild von moralischem Charakter, das Bild des absolut heiligen Gottes aufleuchtet.

Das scheint mir der wirkliche und echte Kern zu sein, der hinter allen Versuchen eines moralphilosophischen Gottesbeweises stand und der auch trotz alles Scheiterns dieser Versuche bestehen bleibt; denn was sich hier in unserem Gewissen begibt, ist 1) kein wissenschaftlicher, begrifflich objektivierbarer, allgemeingültig formulierbarer Schluß, da er ja wesentlich an das eigene Personsein und seine intuitiv erschaute Kontingenz gebunden ist und nur an diesem vollzogen wird und vollzogen werden kann. Und es ist 2) im Grund kein moralphilosophischer Gedankengang, der etwa in der Analyse und Begründung des sittlichen Wertes oder der sittlichen Verpflichtung bestünde, sondern es ist der Substanz nach ein

metaphysischer, der auf Grund der Kontingenz des eigenen Selbst dieses mitsamt seiner sittlichen Dimension auf die absolute göttliche Personalität zurückführt und zurückbezieht. Als Kontingenzschluß vom eigenen Personsein aus bildet er aber das personale Pendant zu den objektiven wissenschaftlichen Gottesbeweisen, die vom Sein der Welt ausgehen und ihrerseits Kontingenzschlüsse sind. Das sind in der Tat die beiden Säulen, auf denen unsere natürliche Gotteserkenntnis ruht: die Lösung der Gottesfrage vom personalen Pol aus, wie wir sie eben gekennzeichnet haben, als der ursprüngliche, vorwissenschaftliche Weg zu Gott und ihre Lösung vom Sein der Welt aus durch die wissenschaftlichen Argumente, die ihrer Natur nach nur eine sekundäre Bedeutung für die Begründung des Gottesglaubens haben können; denn nur der personale Weg führt zu einer realen bildhaften Erfassung der göttlichen Wirklichkeit und zu einer lebendigen existenziellen Zustimmung zu ihr. Er ist auch und war von jeher das, was die objektiv wissenschaftlichen Argumente sicher zu ihrem Ziel hinlenkte, was das Offene, zu dem sie unmittelbar führen, ihre unpersonalen Endbegriffe, wie *ens a se*, *ens perfectissimum* etc. im Sinne des personalen Gottesbildes ergänzte und zugleich allen Einwänden einer subtilen Spekulation und auch dem der Tatsachen des Theodizee-Problems ein wirksames und im Grund unüberwindliches Gegengewicht entgegensetzte, und schließlich das, was die abstrakten, unpersönlichen Erkenntnisse der wissenschaftlichen Argumente, wie wir sagten, existenziell konkretisierte und realisierte, d. h. ihnen Bedeutung für die konkrete Existenz verlieh.

Gegen diese Lösung der Gottesfrage kann man ohne Zweifel einwenden, sie sei unrealistisch; denn wenn es wirklich so wäre, daß jeder in der sittlichen Entscheidung die Kontingenz seines Personseins erfaßte und diesen unausdrücklichen Schluß auf die absolute Person vollzöge, dann könnte es ja praktisch keine Gottlosen geben, zum mindesten müßten sie eine Ausnahme darstellen. Dieser Einwand ist in der Tat vollauf berechtigt, und er zwingt zu einer bestimmten Modifizierung bzw. Einschränkung der gegebenen Lösung, eine Einschränkung, wie wir sie im übrigen bereits bei Newman vorgezeichnet finden. Der Kardinal betont in dem genannten 5. Kapitel § 1 seines *Grammar*, es sei sehr unwahrscheinlich, daß ein sich selbst überlassener Mensch für sich allein jemals auf dem Wege des Gewissens zu dieser lebendigen Gotteserfassung gelange. Sie müßte vielmehr angeregt werden durch Einflüsse von innen und von außen, vor allem durch die religiöse Belehrung. Sie entspringe vor allem dadurch, daß die letztere auf Grund dieser natürlichen Gewissensanlage mit einer tiefen Bereitwilligkeit aufgenommen, angeeignet und zum Prinzip des ganzen Tuns und Lassens gemacht würde¹⁴. Auf

¹⁴ *Grammar*, S. 112 ff.

unsere Lösung angewandt bedeutet das, daß der sich selbst überlassene Mensch nicht ohne weiteres und von selbst der Kontingenz seines Selbstseins inne wird und damit auch nicht ohne weiteres in der sittlichen Entscheidung jenen Schluß auf den personalen Urgrund seines Selbst vollzieht. All dies: das Bewußtsein seiner eigenen Kontingenz und dieser unausdrückliche, naturhafte Schluß, sind tatsächlich nur der Möglichkeit nach in ihm gegeben, aber so, daß diese Möglichkeit die tiefste metaphysische Dimension seines Seins bezeichnet. Aktualisiert aber wird die Erkenntnis der Kontingenz des eigenen Personseins und der sich daran anschließende spontane Schluß auf den zureichenden Grund desselben normalerweise nur durch die Belehrung über Gott und sein Verhältnis zu uns. Wenn dem Kind oder auch dem Erwachsenen, dessen religiös sittliche Anlage nicht durch eigenes Verschulden oder destruktive äußere Einflüsse verdorben ist, die Lehre von Gott durch die religiöse Tradition mitgeteilt wird, dann spricht gleichsam diese ganze metaphysische Dimension auf dem Grund ihres Selbstseins darauf an, findet sie hier gleichsam eine tiefe Resonanz, und der Mensch vollzieht, angeregt durch die äußere, in abstrakten Begriffen erfolgende religiöse Unterweisung, in der Tiefe seines Gewissens diese personale Metaphysik, er durchschaut seine Kontingenz und tätigt diesen unausdrücklichen naturhaften Schluß auf den absolut heiligen personalen Gott. Das traditionalistische Element ist also nicht, wie der Traditionalismus wollte, die eigentliche Quelle des (religiösen) Gottesglaubens, sondern nur der auslösende Faktor, der allerdings bei durchschnittlicher metaphysischer und religiöser Veranlagung, zumal unter den Bedingungen des heutigen Lebens in einer reich entwickelten materiellen und sozialen Kultur, praktisch unentbehrlich ist.

Wenn wir in dieser personalen Metaphysik des nach Gott Fragenden, die jedoch normalerweise angeregt werden muß durch die religiöse Belehrung, die eigentliche und primäre Quelle des religiösen Gottesglaubens erblicken, die auch die Erkenntnis der Gottesbeweise trägt, lenkt, ergänzt und mit lebendiger existenzieller Überzeugungskraft erfüllt, dann ist das, so scheint uns, ein realistischer Weg, der mit allen Schwierigkeiten gegen die Gottesbeweise, wie sie in der Einleitung angedeutet wurden, fertig wird, und dazu ein überzeugender, denn es gilt gerade auch auf diesem Gebiet der alte Grundsatz: Wer zuviel beweist, beweist nichts.

Die Lehre von der ‚Iustitia‘ bei Ulrich von Straßburg und ihre Beziehungen zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin

Ergebnisbericht*

Leben und Bedeutung Ulrichs von Straßburg haben vor allem G r a b m a n n¹ und nach ihm u. a. S t o h r² und B a c k e s³ eingehend gewürdigt. Als Schüler Alberts des Großen in Köln darf Ulrich neben dem bedeutenderen Thomas von Aquin das Interesse der Wissenschaft beanspruchen.

Ulrich Engelberti von Straßburg gehörte dem Dominikanerorden an, war Lektor in Straßburg, schrieb etwa zwischen 1262 und 1272 an seiner Summa de summo bono, leitete von 1272 bis 1277 die deutsche Dominikanerprovinz als Provinzial und starb, von den Pflichten dieses Amtes entbunden, im Jahre 1277 in Paris als Baccalaureus der Theologie während seiner Vorbereitung zur Erlangung des Magistergrades⁴.

Ulrich plante eine theologische Summe von acht Büchern, konnte aber vermutlich schon das sechste Buch, worin er die Moralthologie darlegt, vor seinem Tode nicht mehr vollenden.

Die Lehre von der ‚Iustitia‘ nach Ulrichs Summa de summo bono, lib. 6, tract. 4, cap. 1—5 war:

1. auf Grund der besten Textgruppe vorliegender Handschriften im lateinischen Text zur Edition vorzubereiten⁵,
2. an Hand dieses Textes Ulrichs Lehre von der ‚Iustitia‘ darzustellen und
3. mit der entsprechenden Lehre bei Albert und Thomas zu vergleichen.

* Zusammenfassung einer Untersuchung, die der Verfasser der Theologischen Fakultät Trier zum Erwerb des Lizentiatengrades am 15. Oktober 1952 vorlegte.

¹ Vgl. Martin G r a b m a n n, Studien über Ulrich von Straßburg: in: Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 147—221; ders., Ulrich Engelbert von Straßburg: LThK X (1938) 369.

² Vgl. Albert S t o h r, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, Münster 1928.

³ Vgl. Ignaz B a c k e s, Die Christologie des Ulrich von Straßburg in ihrem Verhältnis zu Albert d. Gr. und Thomas v. Aquin (Manuskript o. J.); ders., Der Aufbau der Christologie Ulrichs von Straßburg: Geisteswelt des Mittelalters (BeitrGeschPhilMA, Suppl. Bd. 3,1, Münster 1935) 651—666; ders., Die Edition der Summe Ulrichs von Straßburg: HistJahrb (1949) 359—386.

⁴ Vgl. oben Anm. 1 und 3; ferner P. G l o r i e u x, Ulrich de Strassbourg: DThC XV, II (1950) 2058—2061.

⁵ Der editionsreife Text wurde vom Verfasser kollationiert nach folgenden Handschriften:

R = Rom, Vatikanische Bibliothek, Cod. Vatic. lat. 1311.

P = Paris, Bibliothèque nationale, Cod. lat. 15 901.

E = Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. 819. (Eine Abschrift dieser Handschrift, die in einem Seminar von Albert Erhard angefertigt wurde, bietet weitere Kollationen folgender Handschriften):

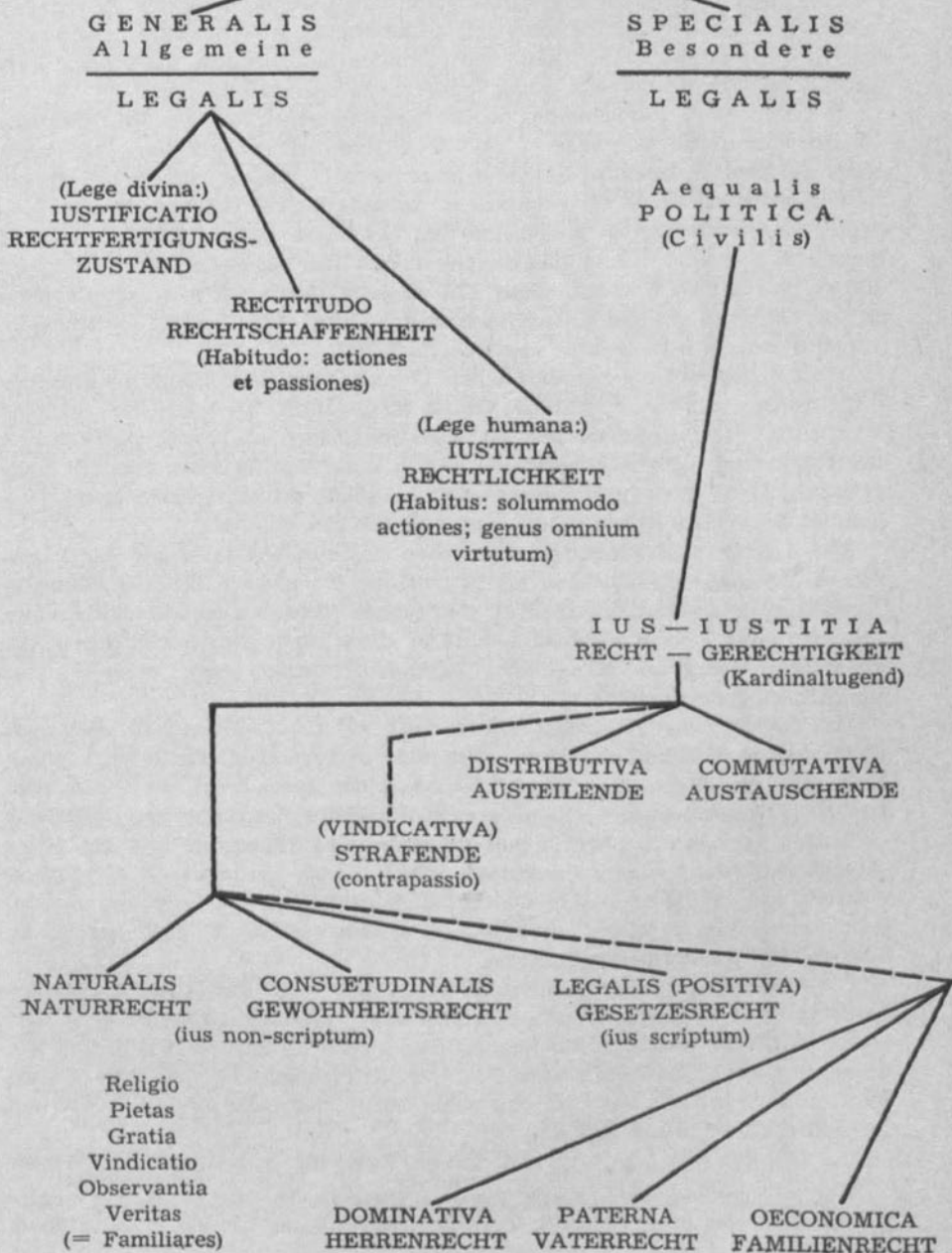
B = Berlin, Staatsbibliothek, Cod. lat. elector. 446.

D = Dominikanerbibliothek Wien, Cod. lat. 170 a.

K = Köln, Stadtarchiv, Cod. GB fol. 170. O = St. Omer, Bibliothèque, Cod. 152.

I U S T I T I A
R E C H T H E I T

TAFEL I



I. ÜBERBLICK DER LEHRE ULRICHS VON DER ‚IUSTITIA‘

Es ist schwierig, den Inhalt dieser Lehre kurz zu überblicken. Hierin vermissen wir nämlich bei Ulrich eine klar durchdachte und logisch begründete Systematik. Ferner wirkt erschwerend die oft unterschiedslose Verwendung der Termini *ius*, *iustum* und *iustitia* und die unscharfe Unterscheidung von *iustitia generalis* — *legalis* — *specialis*. Darum kann die schematische Übersicht nicht mehr versuchen, als Ulrichs Lehre ein wenig deutlicher zu verstehen helfen.

Das weiteste Verständnis der *iustitia* im allgemeinen läßt sich im Deutschen — sehr umfassend und vage — etwa mit ‚Rechtheit‘ umschreiben, was nicht mehr als ‚Übereinstimmung mit einer geschuldeten Ordnung‘ besagen soll. Dieser von Ulrich nicht direkt ausgesprochene weiteste Begriff läßt sich ableiten aus seiner Unterscheidung in allgemeine und besondere Gerechtigkeit. Ulrich hat versäumt, eine Abhandlung über das Gesetz und über das Recht voranzuschicken. Darum wirkt sein Versuch, diese Unterlassung durch Zwischenbemerkungen bei der Abhandlung und Unterscheidung der Gerechtigkeit selbst nachzuholen, für eine systematische Summe wenig befriedigend.

Bei der Besprechung der allgemeinen Gerechtigkeit kann Ulrich als Theologe nicht davon absehen, das göttliche Gesetz zu erwähnen. Die nach ihm gewirkte *iustificatio* des Menschen nennen wir heute den gnadenhaft geschenkten Zustand der Rechtfertigung. Hierüber hätten wir in einer theologischen Summe mehr erwartet, zumal Ulrich die Gerechtigkeit innerhalb seines sechsten Buches behandelt, das er dem Heiligen Geist und seinen Gaben widmet⁶.

Der Versuch, die Gerechtigkeit zwischen den intellektuellen und den moralischen Tugenden einzuordnen, ergibt beiläufig die nächste Unterscheidung in ‚Gerechtigkeit als Rechtschaffenheit‘ des ganzen Menschen einschließlich seiner Leidenschaften — eine *Habitudo* — und in ‚Gerechtigkeit als Rechtlichkeit‘, die als *Habitus* Genus und Krone aller Tugenden bedeutet, soweit diese sich auf Handlungen erstrecken.

Das ‚Legale‘, die gesetzliche Hinordnung auf die Gemeinschaft, soll nach Ulrich die Gerechtigkeit einmal von aller anderen Tugend unterscheiden, zugleich aber auch die allgemeine Gerechtigkeit von der besonderen, die außer dem gesetzlich Gebotenen auch schon das von der Natur der Sache her Geforderte zu leisten verlangt. Dennoch nennt er beide, also allgemeine und besondere Gerechtigkeit auch wieder gemeinsam *legale*. Ulrich vermehrt die Unklarheit dadurch, daß er die besondere Gerechtigkeit gegenüber dem *aequale*, nämlich dem ‚lucrum und damnum‘, ebenfalls als allgemeine Gerechtigkeit bezeichnet, wiewohl dies leichter verständlich ist.

Die eigentliche Gerechtigkeit nennt Ulrich ‚politische‘ und ‚zivile‘ Gerechtigkeit und versteht sie als *iustitia specialis-legalis-aequalis*, indem er diese drei Unterbegriffe koordiniert. Hier beginnt die nächste Unklarheit: Ulrich hat, wie bereits erwähnt, die Lehre vom Recht nicht vorangestellt und ausdrücklich behandelt. Er schiebt sie jetzt ein, ohne dabei jedesmal zwischen Recht und Gerechtigkeit zu unterscheiden.

Die Einteilung des Rechtes nach seinem Ursprung in Naturrecht, Gesetzes-

⁶ Wir vermissen auch einen Verweis Ulrichs auf frühere Bücher seiner Summe, in denen er gelegentlich von der Rechtfertigung handelt, z. B. in lib. 5.

recht oder positives Recht hat schon Aristoteles, wogegen das selbstverständliche Gleichstellen des Gewohnheitsrechtes mit dem Natur- und Gesetzesrecht durch Ulrich zusammen mit den Scholastikern seiner Zeit einen Fortschritt bedeutet.

Hieran fügt Ulrich die sechs naturrechtlichen Artverwandten der Gerechtigkeit an und kommt danach auf die eigentliche Kardinaltugend der Gerechtigkeit zu sprechen, die er nach ihren Handlungen in austauschende und austeilende Gerechtigkeit unterscheidet. Die Kardinaltugend der Gerechtigkeit besteht darin, daß bei Verteilung und Austausch die Gleichheit und rechte Mitte gewahrt wird, aber proportional der Würdigkeit der einzelnen Personen, gemessen an ihrem Beitrag für die Gemeinschaft. Die Streitfragen um die Wiedervergeltung betreffen nicht ausdrücklich, streifen aber inhaltlich weithin das, was wir heute als *iustitia vindicativa* = ‚strafende-vergeltende Gerechtigkeit‘ bezeichnen.

Die für die Scholastik so bedeutsame Lehre von der ‚Mitte‘ der Tugend behandelt Ulrich betreffs der Gerechtigkeit in der damals üblichen Weise: Der Ungerechtigkeit gegenüber wahrt die Gerechtigkeit die proportionale Gleichheit zwischen Vorteil und Nachteil. Daran fügt Ulrich nochmals eine Reihe von Begriffsbestimmungen der politischen Gerechtigkeit an.

Ein dreifaches Recht ist dieser politischen Gerechtigkeit nicht gleich, sondern nur ähnlich: Das Herren-, Vater- und Familienrecht. Insofern Ulrich eine sonstige Quellenbenutzung nicht nachgewiesen werden konnte, scheint er in der Behandlung dieses Rechtes seine größte Eigenständigkeit gezeigt zu haben, worin seine ausführliche Schriftbenutzung ihn als Theologen erweist.

Ulrichs Ansicht, daß bei diesem dreifachen Rechte keine echte und eigentliche Gerechtigkeit unter den Partnern möglich sei, weil sie vor dem Gesetz nicht gleich seien, ist formalistisch, entspricht aber genauso den Anschauungen seiner Zeit, wie der uns heute viel unverständlichere, aber in der Antike allgemeine Irrtum, daß der Sklave rechtlose Sache und Eigentum seines Herrn sei.

Ulrich beschließt seine Lehre über die Gerechtigkeit mit einigen Sonderfragen aus dem Bereich des Rechtes und der Rechtsanwendung, die für die Geltung des Rechtes und das Üben der Tugend der Gerechtigkeit im Leben des Alltags bedeutsam sind.

II. ULRICHS LEHRE VON DER GERECHTIGKEIT IM VERGLEICH MIT ALBERT UND THOMAS

Um Ulrich gerecht beurteilen zu können, muß er betrachtet werden im Rahmen der scholastischen Tradition, in seiner Abhängigkeit von der zeitgenössischen Theologie und von älteren Quellen. Hieraus gewinnen wir dann ein Bild seiner wissenschaftlichen Eigenart und Selbständigkeit. Was für jede Untersuchung gilt, daß ihre Ergebnisse und Urteile nur für den gesteckten Ausschnitt gelten und nicht vorschnell auf das ganze Werk eines Autors verallgemeinert werden dürfen, das soll ausdrücklich auch bei jedem der folgenden Vergleiche und Urteile auf die Lehre von der Gerechtigkeit beschränkt bleiben.

1. Albert ist uns während der ganzen Untersuchung als der entscheidende Gewährsmann Ulrichs begegnet. Schon die eingehenden Textvergleiche unseres 1. Kapitels haben gezeigt, daß Ulrich im wesentlichen seinem Lehrer Albert nachgeschrieben hat. Handelt es sich dabei nur um eine übliche Anhängigkeit

des Schülers von seinem Meister? Das Ergebnis der Textvergleiche des ersten Kapitels, das mit Ausnahme des eigenständigen Abschnittes über das Herren-, Vater- und Familienrecht von allen weiteren Kapiteln bestätigt wurde, hat ergeben, daß Ulrich nicht etwa nur den Inhalt der Lehre aus Vorlesungen und Werken seines Meisters übernommen hat, sondern daß er durchweg Alberts Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles verkürzt und mit einigen Umstellungen wiedergegeben hat.

Die Übereinstimmung Ulrichs mit Alberts Kommentar geht so weit, daß wir jede weitere Quelle für Ulrich ausschließen möchten, von den für einzelne Stellen in den Anmerkungen angeführten abgesehen. Aus dem gleichen Grunde ist auch nicht anzunehmen, daß Ulrich einen eigenen Text oder eine Übersetzung oder Überarbeitung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles benutzt hat. Gerade die Tatsache, daß Ulrich gelegentlich Stellen des Aristotelestextes mit der Nummer des betreffenden Buches zitiert, dann aber wieder unterschiedslos Quellen- und Kommentartext wie Albert wiedergibt, legt es nahe, daß Ulrich nur den paraphrasierenden Kommentar seines Lehrers vor sich liegen hatte. Aus dessen Überschriften und gelegentlichen Quellenwiedergaben konnte Ulrich manchmal genau zitieren. An anderen Stellen konnte er aber nicht erkennen, ob und wie Albert die Quelle mit Erklärungen oder eigenen Meinungen verflochten hatte.

Daß Ulrich für seine Lehre die von uns verglichenen übrigen Werke Alberts benutzt habe, konnte nirgends festgestellt werden. Nach Inhalt und weithin in der Form beschränkt sich Ulrich im wesentlichen auf eine verkürzte Wiedergabe von Alberts Kommentar zur Nikomachischen Ethik.

2. Thomas kann mit Ulrich nur bezüglich des Inhaltes der Lehre verglichen werden. Die laufenden Textvergleiche haben nämlich an keiner Stelle eine Abhängigkeit Ulrichs von Thomas oder gar umgekehrt ergeben. Thomas hält sich in seinem Kommentar streng an den Text und die Gliederung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, die er schulmäßig zergliedert und rein philosophisch, knapp und fast ganz ohne sonstige Zitate aus sich selbst sparsam, aber klar erläutert. Der Sentenzenkommentar des Aquinaten behandelt die Kardinaltugend der Gerechtigkeit nach der ganz andersartigen Vorlage des Lombarden und berührt sich nur in den wenigen angeführten Stellen mit dem Inhalt des Ethikkomentars. Vollendet klar und ausführlich hat Thomas die gleiche Lehre behandelt in seiner theologischen Summe, unterschieden in drei Quästionen über Recht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Außer dem Vorzug der tieferen und klareren Durchdringung müssen wir Thomas die selbständigere Fragestellung, Gliederung und Behandlung nachrühmen.

Wenn wir für das Gebiet unserer Untersuchung einen Einfluß des Aquinaten auf Ulrich nicht feststellen konnten, wie Stohr⁷ und Backes⁸ ihn für ihren

⁷ Vgl. Stohr, Trinitätslehre, 207 f.

⁸ Vgl. Backes, Christologie Ulr., 283—285. — Zum selben Ergebnis kommt Wilhelm Breuning: Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg, Trier 1959 (Trierer Theol. Studien, Bd. 10) 213: Der 1. Traktat des 6. Buches der Summe Ulrichs ist stärkstens vom SK des Thomas — bis zu wörtlichen Entlehnungen — abhängig.

Untersuchungsbereich nachgewiesen haben, so wird uns das nicht wundern dürfen: Ulrich hat sich eben ganz an den Ethikkommentar seines Lehrers Albert gehalten.

3. Zu sonstigen Quellen ist deswegen kaum noch ein wichtiges Wort zu sagen. Die meisten Zitate hat Ulrich einfach aus Alberts Ethikkommentar übernommen.

Über die Profanschriftsteller und Kommentatoren des Aristoteles genügt die Feststellung, daß Ulrich sie durchweg von Albert, gewöhnlich aus dem Ethikkommentar übernehmen konnte.

An der Spitze aller zitierten Väter steht bei Ulrich Augustinus, den er achtmal zu Worte kommen läßt, davon einmal ohne seinen Namen zu nennen. Wenn Ulrich von den Augustinusworten auch nur eines nachweislich aus Alberts Ethikkommentar übernehmen konnte, so legen die Untersuchungen von Stohr⁹, besonders aber von Backes¹⁰ nahe, daß er auch die meisten übrigen, soweit sie ihm nicht von seiner Ordensregel her geläufig waren, von Scholastikern übernommen hat, vor allem von Petrus Lombardus und Albert.

Von den übrigen Vätern werden nur je einmal Hilarius und Isidor erwähnt, Ambrosius, Hieronymus und Basilius zitiert. Das Wort des Basilius hat Albert sowohl in seinem Ethikkommentar wie in seiner Summa de bono schon gebracht.

Die Heilige Schrift hat Ulrich achtzehnmal zitiert oder erklärt, wobei er am meisten seine Eigenständigkeit zeigt. Das Ergebnis der Untersuchung von Backes¹¹ hinsichtlich Ulrichs Schriftverwertung wird auch durch unsern Ausschnitt voll bestätigt. Der Anteil an Schriftworten, den Ulrich von Albert übernehmen konnte, blieb begrenzt, weil Albert einen hauptsächlich philosophischen Kommentar zur Nikomachischen Ethik schreiben wollte, wenn er auch öfter seine Paraphrasen mit Bibel- und Väterstellen verflocht. Das meiste mußte Ulrich jedoch aus seiner eigenen Vertrautheit mit der Bibel entnehmen, die wir als erstaunlich groß anerkennen müssen. Seine Vorliebe, in die Bibeltexte seine kurzen Erläuterungen einzuflechten, ist uns immer wieder begegnet. Oft sind seine Schriftzitate nur Kernstück für seine theologischen Zwischenbemerkungen, durch die er den philosophischen Rahmen seiner Vorlage ausweiten möchte.

Bei der Besprechung des Herren-, Vater- und Familienrechtes läßt er seinem theologischen Drang einmal freie Bahn. Hierbei erfreut Ulrich durch eine lebendige, — soweit wir bisher feststellen konnten —, selbständige und meist auch heute noch gültige Exegese. Daß wir ihm die zeitbedingten Schiefheiten in den Anschauungen über die Rechtsungleichheit und besonders die Rechtlosigkeit des Sklaven nicht anrechnen dürfen, ist schon begründet worden.

Ergebnis

Sehen wir aber einmal von dieser etwas ausführlicheren Exegese ab, dann

⁹ Vgl. Stohr, Trinitätslehre, 211.

¹⁰ Vgl. Backes, Christologie Ulr., 276 f.

¹¹ Vgl. Backes, Christologie Ulr., 264—268; Stohr behandelt die Schriftverwertung Ulrichs nicht.

lassen sich die übrigen, für einen theologischen Traktat verhältnismäßig seltenen Schriftworte und zusätzlichen Väterstellen und die daran anschließenden knappen theologischen Bemerkungen sehr leicht daher verstehen, daß Ulrich die Lehre von der Gerechtigkeit innerhalb einer theologischen Summe behandeln wollte.

Seine Vorlage, den überwiegend philosophischen Kommentar seines Lehrers zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, hat Ulrich mit selbständigen, meist geschickten, vereinzelt auch verdunkelnden Kürzungen und Umstellungen übernommen. Hierin können wir einmal eine Hochschätzung seines Meisters und des von beiden verehrten Aristoteles erblicken und somit das Urteil über Ulrich als „energischen Aristoteliker“¹² bekräftigen. Zum anderen offenbart Ulrich hierin ein Anlehnungsbedürfnis und einen Mangel an Originalität, der von den wenigen, eigenständigen Theologumena nicht verdeckt werden kann.

Vielleicht benutzte er die eingestreuten Schrift- und Väterzitate, um diesem Traktat innerhalb seiner theologischen Summe als Handreichung für die Predigtstätigkeit seiner Ordensgenossen geeignet erscheinen zu lassen.

Vielleicht war Ulrich aber auch nur bei der Abfassung des 6. und zugleich etwa letzten Buches seiner Summe durch andere Aufgaben, — womöglich schon als Provinzial — so überbeansprucht, daß er kurzerhand seinen verehrten Lehrer wiedergab, um dennoch zu versuchen, seine Arbeit abzuschließen, was ihm bekanntlich nicht mehr gelang. Ulrichs Selbständigkeit beschränkt sich also in unserem Untersuchungsabschnitt auf einige Umstellungen, Auslassungen, eingestreute Zitate, besonders aus Augustinus und der Heiligen Schrift, die er im Abschnitt über das Herren-, Vater- und Familienrecht selbständig erklärt, soweit sich bis jetzt überblicken läßt. Im übrigen lehnt er sich eng an seinen Lehrer Albert an und bietet im wesentlichen eine verkürzte, oft wörtliche Wiedergabe von dessen Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Dozent Heinz Loduchowski, Bonn

¹² Vgl. Stohr, Trinitätslehre, 204; Backes, Christologie Ulr., 263.

Gabriel Biel als Mainzer Domprediger und sein Eintritt bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben *

Vielfältig wurde Biels Laufbahn als Domprediger von Mainz beachtet und betont, aber wenige Anstrengungen wurden unternommen, sie präzise zu bestimmen oder auch nur alle zugänglichen Belege zusammenzutragen. Das Jahr seiner Berufung wurde unterschiedlich zwischen 1460 und 1463 angesetzt; die Bedeutung dieses Datums für die Bestimmung von Biels Rolle in der Mainzer Stiftsfehde wurde schon in der in Nr. 6/65 der TThZ veröffentlichten Miszelle angesprochen. Das Datum, an dem er als Domprediger resignierte und bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben eintrat (einer der hervorragendsten Wendepunkte in Biels Leben), wurde mit 1463 (Stegmüller¹), 1464—1468 (Landeem²) und 1468 (Erler³) angegeben. Das besondere Problem für die heutige Wissenschaft stellt nicht die Rolle dar, die Biel während dieser Jahre in Mainz spielte, sondern seine Verbindung mit der *Devotio Moderna*, mit der Gründung verschiedener Brüderhäuser im Rheingau und im Taunus, und schließlich das Datum, an dem er sich mit den Fraterherren verband — sei es nun in Marienthal oder in Butzbach — wobei er gleichzeitig jene Stelle als Domprediger aufgab.

Weder Stegmüller noch Erler erheben den Anspruch, selbständige Untersuchungen dieser Frage angestellt zu haben. Daher können ihre stark differierenden Daten unbeachtet bleiben. Landeem dagegen bringt nicht nur den jüngsten und ernsthaftesten Versuch, diese Frage aufzuklären, sondern stellt auch die vollständigste Behandlung bis heute dar. Jedoch beachtete Landeem Biels Rolle im Mainzer Domstift wenig oder gar nicht; er versuchte, die Frage, wann Biel Mainz verlassen habe, allein auf der Grundlage der Quellen der Brüder vom Gemeinsamen Leben zu beantworten. Auf Grund einer Überprüfung der Domquellen kann nun hier das Datum, an dem Biel seine Mainzer Stellung verließ, gesichert werden. Von daher können wir bestimmen, in welcher Zeit Biel möglicherweise in dem Brüderhause von Marienthal gelebt hat.

Hier brauchen wir uns nicht mit einem größeren Bericht über die *Devotio Moderna* im Rheintal zu beschäftigen. Einen guten Überblick darüber vermittelt Landeem⁴. Aus diesem Geschehen betreffen uns hier nur unmittelbar die Gründung des Hauses in Marienthal am 1. November 1463, ein Ereignis, für das das Kopialbuch des Brüderhauses Wolf an der Mosel Biel die Hauptverantwortung

* Für die Übersetzung dieses Beitrags bin ich Herrn Dr. Karl Pellens vom Institut für Europäische Geschichte in Mainz zu großem Dank verpflichtet.

¹ F. Stegmüller, *Literargeschichtliches zu Gabriel Biel*, Theologie in Geschichte und Gegenwart, München 1957, 309.

² W. M. Landeem, *Gabriel Biel and the Devotio Moderna in Germany*. Research Studies of Washington State University 27 (1959) 155.

³ A. Erler, *Gabriel Biel und die Mainzer Stiftsfehde*. Nassauische Annalen 71 (1960) 222.

⁴ W. M. Landeem, *Gabriel Biel and the Devotio Moderna in Germany*. Research Studies of Washington State University 27 (1959) 135—176, 177—213; 28 (1960) 21—45, 61—95.

zuweist⁵, obgleich Biel in keinem der Gründungsdokumente genannt ist; ferner gehen uns an die Bestallung Heinrichs von Zülpich als Rektor des Hauses zu Königstein am 16. Juli 1467, bei der Biel anwesend war; schließlich die Gründung des Hauses in Butzbach im Jahre 1468, dessen Rektor Biel irgendwann vor 1470 wurde. Von diesen Quellen hat Landeen das Kopialbuch von Wolf benutzt, um Biel schon für 1463 als die führende Kraft in der *Devotio Moderna* des Rheingaus zu erweisen. Wenn auch kein Beweis dafür erbracht werden konnte, daß Biel jemals Bruder in Marienthal war, so hält Landeen doch mit der verbreiteten Meinung daran fest⁶ und vermutet, daß Biel zwischen 1464 und 1468 in Marienthal eintrat. Hier⁷ habe er den Traktat über das Gemeinsame Leben geschrieben⁸. Nach Landeen wurde Biel von Marienthal weg zum Rektor des Brüderhauses in Butzbach berufen.

Viel von der Verwirrung und Ungenauigkeit in den bisherigen Aussagen über diese Frage kann geklärt werden durch eine Prüfung des Charakters der Dompredigerstelle in Mainz und seiner Geschichte in dieser Zeit. Franz Falk und Anton Ph. Brück haben eine erste Studie hierüber für das 15. und 16. Jahrhundert vorgelegt⁹. Der Domprediger war der *vicarius archiepiscopalis*, d. h. nach dem *vicarius regius* der bedeutendste unter den verschiedenen Vikaren, die mit den Kanonikern zusammen das Domstift bildeten. Der Domprediger war speziell beauftragt, an Stelle des Erzbischofs die bischöfliche Predigt Aufgabe wahrzunehmen. An sich war dies eine Stellung auf Lebenszeit; sie wurde aber häufig von dem Inhaber selbst aufgegeben, teilweise um ein höheres Amt zu übernehmen. Die Dompredigerstelle konnte von ihrer Natur her nicht von einem Mitglied einer klösterlichen Gemeinschaft versehen werden, das außerhalb von Mainz lebte und so seine Dienstpflichten nicht erfüllen konnte.

Die Abschrift einiger Predigten Biels, die in der Universitätsbibliothek Gießen überliefert ist, gibt uns den Hinweis, daß Biel vor dem 2. Februar 1458 zum Domprediger berufen worden ist¹⁰ und daß er bis zum Spätjahr 1461 regelmäßig in Mainz predigte. Nach einer Abwesenheit von nahezu einem Jahr, währenddessen er im Rheingauer Exil lebte, weil er Adolf gegen Diether unterstützte, begann er im November 1462, nach dem Sieg Adolfs, wiederum in Mainz zu predigen. Die Gießener Handschrift enthält alle Predigten Biels aus dem Kirchenjahr 1462/1463¹¹. Das Kopialbuch von Wolf berichtet, daß Biel *praedicator* des Mainzer Domes war, als das Brüderhaus Marienthal im November 1463

⁵ Staatsarchiv Koblenz, Abt. 701, Nr. 92, fol. 30r. Diese Eintragung wurde 1504 gemacht.

⁶ F. J. Bodmann, *Rheingauische Alterthümer*, Mainz 1819, 212.

⁷ Irrtümlicherweise lokalisiert Landeen Marienthal etwa 24 km südlich von Mainz, statt etwa 24 km westlich.

⁸ Hrg. von Landeen, a. a. O. 79—95.

⁹ F. Falk, *Dom- und Hofpredigerstellen in Deutschland im Ausgange des Mittelalters*. Hist.-Pol. Blätter 88 (1881) 1—16, 81—93, 178—188; A. Ph. Brück, *Die Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts*. Hess. Jahrbuch für Landesgeschichte 10 (1960) 132—148.

¹⁰ Universitätsbibliothek Gießen, Hs 772, fol. 301r—303r, 318v.

¹¹ Ibid., fol. 170r—265r.

begründet wurde¹². In der päpstlichen Bulle vom 29. November 1465, die die Zusammenlegung der *vicaria archiepiscopalis* mit dem *officium praedicationis* bestätigt, ist Biel noch in dieser Funktion aufgeführt. Dieses Dokument wird in einer alten Abschrift im Germanischen Museum in Nürnberg aufbewahrt; es wurde 1881 von Frank Falk herausgegeben¹³. Entgegen Landeen war Biel weiterhin niemals *vicarius generalis*¹⁴, eine Stellung, die ihm rein verwaltende Aufgaben zugewiesen hätte. Gabriel Biel muß also von 1458 bis Ende 1465 oder bis zum Beginn des Jahres 1466 Mainzer Domprediger gewesen sein und kann während dieser Zeit nicht in Marienthal gelebt haben. In den Protokollen des Mainzer Domkapitels finden wir unter dem 4. Juni 1466¹⁵ eine Eintragung, die Rudolf von Seligenstadt als Domprediger erwähnt. Aus beiden Belegen kann geschlossen werden, daß Biel sein Mainzer Dompredigeramt zwischen dem 29. November 1465 und dem 3. Juni 1466 aufgab. Danach wird er in den Domquellen nicht mehr erwähnt.

Was tat Biel nun zwischen 1466 und 1470? Trat er in das Brüderhaus zu Marienthal oder Königstein ein? Wir besitzen nur eine Urkunde aus dieser Zeit, die uns helfen kann, diese Frage zu beantworten: die Bestallung Heinrichs von Zülpih als Rektor des Brüderhauses in Königstein vom 16. Juli 1467¹⁶. Biel erscheint in dieser Urkunde als ein Zeuge der Verhandlung und wird als Lizenziat der Theologie und als Priester der Diözese Mainz beschrieben. Da dies eine formelle, juristische Urkunde ist, beschreibt Johann Werner Plagendick, ein Weltgeistlicher der Diözese Paderborn, ausführlich nicht nur die Anwesenden, sondern auch ihre Stellung und die Eigenschaft, in welcher sie anwesend waren. Die juristische Form der Urkunde legte es nahe, daß Johann Werner Plagendick auf die Frage antwortete, ob Biel Mitglied der Brüder vom Gemeinsamen Leben war und wenn ja, von welchem Hause. Bei den fünf anwesenden Personen sind diese Angaben für vier gemacht; der fünfte war Biel. Dies beweist klar, daß im Sommer 1467 Biel nicht mehr und nicht weniger war als ein Priester der Diözese Mainz.

Wenn wir eine Zeitspanne in Biels Leben suchen, für die wir keine näheren Angaben besitzen und in der er in Marienthal gewesen sein könnte, so bleiben uns drei Möglichkeiten: 1463/64, 1466 und 1468/69. Das erste Datum dürfte ausscheiden, da das Kopialbuch von Wolf mehrfach feststellt, daß Biel Bruder wurde, nachdem er Domprediger gewesen war¹⁷. Damit ist jedes Datum vor 1466 ausgeschlossen. Dieses Jahr 1466 ist wohl auch nicht anzunehmen, da man sich wohl nur schwer vorstellen kann, daß Biel, nach seiner Zeit als Bruder in Marienthal, 1467 in den Weltklerus zurückgekehrt ist, um dann 1469 oder 1470 wiederum als Rektor von Butzbach bei den Brüdern einzutreten. Von hierher werden wir also auf Erlers Datum verwiesen, der Biels Eintritt bei den Brüdern

¹² Staatsarchiv, Koblenz, Abt. 701, Nr. 92, fol. 30^r.

¹³ Germanisches Museum Nürnberg, Hs 23077, 21 ff. F. Falk, Die Errichtung der Dompredigerstelle zu Mainz, 1465. Der Katholik 61 (1881) 440—443.

¹⁴ A. a. O. 151.

¹⁵ Mainzer Domkapitels-Protokolle 1, fol. 18^r, Staatsarchiv Würzburg.

¹⁶ Pfarrarchiv Königstein, Hs 28 („Cucullstift“ 1^h) 219—222.

¹⁷ Staatsarchiv Koblenz, Abt. 701, Nr. 92, fol. 20^r, 30^r.

vom Gemeinsamen Leben auf 1468 ansetzt, allerdings nicht als Eintritt in Marienthal, sondern in Butzbach. Gegenüber solchen Schwierigkeiten dürfte es das beste sein, den Gedanken an einen Aufenthalt Biels in Marienthal fallen zu lassen, bis er vielleicht einmal konkret belegt werden kann.

Unsere derzeitigen Kenntnisse stützen folgende Anschauung: Biel war bis früh im Jahre 1466 Mainzer Domprediger. Aus unbekannten Gründen zog er sich zu dieser Zeit von diesem Amt zurück und blieb als einfacher Weltpriester, der nicht unmittelbar dem Domstift verbunden war, in Mainz. Während dieser Zeit hielt er einen näheren Kontakt mit der Devotio Moderna aufrecht, der vielleicht schon von 1463 herrührte. Etwa 1468/69 unternahm er den endgültigen Schritt, der sein Leben ändern sollte, und wurde Rektor des Brüderhauses zu Butzbach.

William J. Courtenay

Department of History Stanford University
z. Z. Mainz

BESPRECHUNGEN

LITURGIEWISSENSCHAFT — THEOLOGIE DER VERKÜNDIGUNG

M. Christophorus Flurheym: Deutsches Meßbuch von 1529. Alle Kirchen Gesäng und Gebeet des gantzen Jars, von der hailigen Kirchen angenommen, und bisher in löblichem Brauch erhalten ... Faksimile-Ausgabe. In Verbindung mit R. Beilm herausg. v. Theodor Bogler. — Maria Laach: Ars liturgica. 1954. 147, 224 S. Ld. o. Pr.

Im Jahre 1529 veröffentlichte der Kitzinger Priester Christophorus Flurheym ein deutsches Meßbuch, das nunmehr durch die verdienstvolle Bemühung Theodor Boglers OSB in einer gelungenen Faksimile-Ausgabe vorliegt. Es ist eine erfreuliche Bereicherung der Quellenliteratur in einer Zeit intensiver liturgischer Erneuerung und Reform. In seiner vorausgehenden über 100 Seiten starken Einführung macht der Herausgeber deutlich, daß nicht erst im 19. Jahrhundert Versuche zu einem besseren Verstehen der lateinischen Meßfeier gemacht wurden. Flurheym's Werk selbst ruht auf jenen Plenarien oder Hauspostillen, die bis in das 14. Jahrhundert hinaufreichen. Die hohe Zahl von ca. 100 verschiedenen Ausgaben solcher deutscher Meßperikopenbücher in den Jahren 1470—1520 beweist, daß schon am Vorabend der Reformation ein Bemühen um Liturgieverständnis und Liturgienähe vorhanden war.

Flurheym's Werk, dessen ausführlichem Titel man zunächst nicht anmerkt, daß es sich um ein Meßbuch handelt, enthält das Meßproprium des Temporale und Sanctorale in deutscher Sprache. Dabei ist besonders beachtlich, daß es nicht weniger als 74 Sequenzen aufweist. Daneben bringt es die in der römischen Liturgie üblichen Segnungen und Weihungen wie die von Lichtmeß, Palmsonntag, Ostervigil und Mariä Himmelfahrt (Kräutersegnung) sowie die dem ganzen Werk vorangestellte Segnung des Weihwassers mit dem Asperges.

Eine besondere Bereicherung wird dem Werk durch 199 Holzschnitte zuteil, die, wie R. Beilm in der Einführung nachweist, aus der Schule G. Lembergers stammen dürften.

Der Herausgeber hat der Faksimile-Ausgabe dankenswerterweise wertvolle Register und ein Verzeichnis der Handschriften, Inkunabeln und Frühdrucke deutscher Plenarien und Missalien und ein entsprechendes Literaturverzeichnis beigegeben.

A. Adam, Mainz

Jahrbuch des Christen. Mit Texten der Weltliteratur, ausgewählt von Otto Karrer. — München: Ars sacra, o. J. 408 S., geb. 16,80 DM.

Aus der Fülle der Weltliteratur bietet das „Jahrbuch des Christen“ für jeden Tag des Jahres besinnliche Texte. Otto Karrer läßt weit über 200 Autoren aus allen Jahrhunderten, Ländern und Konfessionen zu uns sprechen. Inmitten der Flut der Druckerzeugnisse, die den heutigen Menschen zu überschwemmen droht, vermitteln diese Texte Klarheit, Trost, Freude und Mut. Sie sind eine wahrhaft gute Mitgift für jeden Tag.

A. Adam, Mainz

Calvelli-Adorno, Franz: Über die religiöse Sprache. Kritische Erfahrungen. — Frankfurt/M. 1965. 138 S., engl. brosch. 8,80 DM.

Hier beweist ein Laie, daß das Hören des Wortes mehr ist als eine passive Verhaltensweise. Zwar auch eine Passio: die erdrückende Zahl ungenauer, verschlossener, sentimentaler, lebensfremder Redewendungen und Gebetstexte, die der Verfasser (S. 17–93) bespricht, zeugt von einem langen „Leiden an der Kirche“ und an ihrer Verkündung. Aber in diesem Buch wird der Hörer unter der Kanzel zu einem aktiven Partner, der aus verantwortlicher Sorge „daß das Wort des Herrn seinen Lauf nehme“ (2 Th, 3,1) dem Verkündiger des Wortes einen vortrefflichen Bruderdienst tut. Er zeigt ihm, wie sehr das sprachlich-stilistische Verhaftetsein im innerkirchlichen Milieu vom Denken und Reden des heutigen Menschen abtrennt, wie sehr auch innerhalb der Kirche im Lauf der Jahrhunderte alte Goldwährung in billige Kupfermünze abgewertet wurde — die Wortinflation „frommer“ Gebetbücher — er führt durch die stilistischen Beobachtungen hindurch auf die psychologischen, soziologischen, geschichtlichen und religiösen Wurzelprobleme und macht schließlich eine Reihe sehr bedenkenswerter Vorschläge, wie dem Übel — besonders in der Ausbildung des Klerus und im kirchlichen Verlagswesen — abzuhelfen sei.

Ein kritisches Buch, in dem aber nicht ein eifernder oder ironischer Besserwisser Lärm macht, sondern ein besonnener und gerecht urteilender Mann entsprechend der Gnadengabe, die ihm als Hörer zuteil wurde, beiträgt zur „Erbauung“ des Leibes Christi durch das Wort. R. Zerfaß, Trier

Dreher, Bruno: Osterpredigten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 132 S., geb. 7,20 DM. Es gibt zwei Weisen, biblisch zu predigen: entweder man tastet einen Text in sorgsamer und liebevoller Meditation Satz für Satz und Wort für Wort ab, oder man trägt aus einem reichen bibeltheologischen Gesamtschatz parallele oder weiterführende Texte und Bilder zusammen. Bruno Dreher's Büchlein ist ein Musterbeispiel für die zweite Methode. Ausgehend von der Apokalypse, den Paulinen und der Apostelgeschichte richtet er den Horizont auf für ein Verständnis der Osterberichte in den Evangelien. Unerschöpflich ist der Reichtum österlicher Aspekte des Christusgeheimnisses, die in 12 großen Themen gruppiert sind. Allerdings sollte man nicht von 12 „Predigten“ sprechen. Denn jede einzelne birgt den Stoff für durchschnittlich 5 Predigten, den man sich dann freilich noch stärker für die Predigt zubereitet vorstellen könnte, thematisch schärfer abgegrenzt, gedanklich durchsichtiger verknüpft und vor allem noch näher bis zu den gegenwärtigen Erscheinungsformen österlicher Existenz vorangetrieben. Doch wer solche Arbeit zu leisten vermag, findet hier viele Anregungen. R. Zerfaß, Trier

Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit. Teil I: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. — Quell-Verlag Stuttgart (Lizenz Ausgabe Butzon und Bercker, Kevelaer), geb. 16,—, Taschen Ausgabe 7,— DM.

Das Buch will offensichtlich mehr sein als eine weitere deutschsprachige Textausgabe des NT. Es will zum Lesen reizen. Zum Inne-Halten und Nach-Denken der Worte Jesu. Das ist heutzutage nicht durch langatmige Erklärungen möglich. Sie verdecken den Text, statt ihn zum Sprechen zu bringen. Die Leute haben dafür gar keine Zeit. Darum wird hier ein neuer Weg eingeschlagen. Über 80 eindrucksvolle Photos rücken unseren modernen Alltag unmittelbar unter Christi wegweisendes und richtendes Wort. Sehr zahlreiche Zwischenüberschriften geben weitere Denkanstöße in zurückgenommener, sachlicher Diktion.

Vor allem aber läßt die radikal moderne, sozusagen profane Sprache des Textes selbst aufhorchen. Fachexegeten werden an vielen Stellen diese Übersetzung als zu frei ablehnen. Sie ist in der Tat weder sakral noch wenigstens gemessen, weder der Tradition verpflichtet noch ein getreuer Spiegel des Urtextes und seiner syntaktischen Feinheiten. Aber sie trifft den Nagel auf den Kopf. Sie macht schlagartig klar, was eigentlich gemeint ist. Sie macht betroffen, weil sie uns in der Sprache anredet, in der wir unser profanes Leben leben und unsere profanen Gedanken denken.

Es wird leicht sein, einzelne Übersetzungsmängel nachzuweisen (sogar gröbere, wie Mt 16,18), schwächere Bilder (59, 225) und Überschriften (290). Aber das kann nicht den religiösen und speziell den seelsorglichen Segen schmälern, den dieses Buch evangelischer Christen besonders für die Bibelarbeit mit der Jugend und für die Predigtvorbereitung birgt. Die Großmut und Ehrlichkeit in der Auswahl der Bilder S. 15 und 201 hätte m. E. allerdings unbedingt erfordert, diese Bilder in der katholischen Ausgabe sinnessprechend auszutauschen. R. Zerfaß, Trier

Schulz, Hans-Joachim, Die Byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1964. 226 S. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, hrsg. von J. Tytiak u. W. Nyssen. Bd. 5) Lw. 24,80 DM.

Diese Münsteraner Habilitationsschrift ist im Hinblick auf das verstärkte Interesse an den

östlichen Liturgien und die in Gang gekommene tiefgreifende Liturgiereform des römischen Ritus eine dankenswerte Studie. Es geht dem Autor, der auf Grund seines Studienganges für eine solche Arbeit bestens ausgewiesen ist, vor allem um die Erhellung der theologiegeschichtlichen Hintergründe im Werden der Byzantinischen Liturgie, näherhin ihrer Symbolgestalt. Als Quellen dienen ihm neben den Aussagen der Väter vor allem liturgische Kommentare und die Zeugnisse der Ikonographie und kirchl. Baukunst der einzelnen Epochen. Sie erweisen, daß das Symboldenken manche charakteristischen Teile der heutigen Liturgie erst ins Leben gerufen hat, im Gegensatz zur lateinischen Meßallegorese des Mittelalters, die zumeist nachträgliche Ausdeutung gewordener Liturgieformen ist. Die Entwicklung im Osten ist mit Nik. Kabasilas (gest. nach 1363) und Symeon von Thessalonike (gest. 1429) im wesentlichen zum Abschluß gekommen.

Diese Untersuchung verhilft zu einem vertieften Verständnis östlicher Liturgie und Frömmigkeit. Sie läßt jedoch auch die Vermutung aufkommen, daß auch die östlichen Kirchen eines Tages an einer tiefgreifenden Liturgiereform nicht vorbeikommen. Denn manches Rankenwerk hat wesentliche Strukturen der Eucharistiefeier überwuchert und verdeckt, und die z. T. willkürliche Symboldeutung hat Nebensächliches mit Hauptakzenten versehen.

A. Adam, Mainz

ALTES TESTAMENT

Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Übers. u. erkl. von Gerhard von Rad. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. 1964. 150 S. (Das Alte Testament Deutsch hrsg. v. Artur Weiser, Teilband 8) kart. 6,50 DM (Subskr. 5,50 DM) Lw. 9,80 DM (Subskr. 8,30 DM).

Die letzten größeren Dt-Kommentare in deutscher Sprache waren die von C. Steuernagel (1923) und H. Junker (1933). Erst danach setzte sich die form- und überlieferungsgeschichtliche Forschung durch, in der das Dt eine so bedeutende Rolle spielt. Zwar wurden viele Themen inzwischen monographisch behandelt, es fehlte aber ein Gesamtkommentar, der das nach den neuen Methoden Erarbeitete sichtet und zusammenfaßt. Dankenswerterweise schenkt uns nun G. v. Rad selbst diesen neuen Dt-Kommentar. Er berücksichtigt zwar auch einige neueste Beiträge anderer Forscher, das Ganze ist aber wesentlich seine eigene Leistung. Dabei erscheinen eigene frühere Aufstellungen im gereiften Urteil gemildert, und eine sympathische Gewissenhaftigkeit versieht gerade die traditionsgeschichtlichen Analysen oft mit einem „Vielleicht“.

So läßt v. Rad z. B. die Frage, welche Bedeutung das altorientalische „Bundesformular“ für Israel hatte, „noch ganz offen“. In Dt 4–11 sieht er keine Grundsatzklärung, sondern eine Laienbelehrung. Die Heimat des Deuteronomiums sucht er im Nordreich, in Sichem oder Bethel; doch bleibt ungeklärt, was zum alten Dt gehörte. Endlich wird das heilsgeschichtliche Summarium Dt 26,5 5–9, anfänglich als „historisches Credo“ herausgestellt, in der vorliegenden Form nicht mehr für sehr alt gehalten.

Viele, die das ATD für die Bibelpraxis benützen, hätten sich die theologische Auslegung ebenso ausführlich gewünscht wie die traditionsgeschichtliche Analyse. Der Verfasser verweist dafür auf seine große „Theologie des AT“. So hat der Autor sein Alibi, aber vielen Lesern ist damit nicht voll gedient. Dafür findet der wissenschaftlich Interessierte das, was nur G. v. Rad so bieten konnte.

H. Schneider, Mainz

Fohrer, Georg: Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1–15. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. (Beihefte z. ZAW, hrsg. v. G. Fohrer, 91) Lw. 24,— DM.

In den letzten Jahrzehnten haben die deutschen Alttestamentler den Pentateuch vornehmlich nach den neuen Methoden der Form- und Überlieferungsgeschichte analysiert. Die Quellenscheidung wurde zwar eingegliedert, geriet aber in den Hintergrund. Über ihre wesentlichen Ergebnisse war man sich überdies einig, so schien es, und man erwartete nichts mehr Neues. Währenddem stürmte die traditionsgeschichtliche Arbeit nur so voran. Der große Zusammenhang der biblischen Erzählung löste sich in Einzelthemen auf, und die letzten kleinsten Einheiten galten nicht mehr als Zeugnisse für Geschehenes, sondern nur noch als Bekenntnisse des Glaubens oder als „Ätiologien“. Die Frage nach der Geschichtlichkeit wurde methodisch ausgeklammert oder geradezu verneint. So schmolz z. B. die Gestalt des „Religionsstifters“ Moses zu einer sekundären Symbolfigur zusammen, die die religiösen Überlieferungen Israels erst nach und nach um sich vereint habe. Und von der „Heilsgeschichte“ blieb nur noch eine „Überlieferungsgeschichte“ übrig. Diese einseitige Entwicklung hat viele von uns mit Sorge erfüllt. Darum freuen wir uns sehr über die neue Analyse von Gg. Fohrer. Er reitet nicht eine einzige Methode zu Schanden, sondern bedient sich gleicherweise aller Möglichkeiten der Literarkritik, der Form-, Stoff- und Überlieferungsgeschichte und der eigentlich historischen Methode.

Sogar zur Literarkritik bringt Fohrer Neues vor. Neben die bekannten vier Quellen JEDP stellt er wieder eine fünfte. R. Smend hatte ihr (1912) das Siglum J1 ge-

geben, O. Eißfeldt (1922) nennt sie L = Lalenquelle. Gg. Fohrer bezeichnet nun diese Quellenschicht wegen ihres ausgeprägt nomadischen Charakters mit N. Daß sie jemals als selbständige Schrift existiert habe, kann vielleicht nicht mehr bewiesen werden. Jedenfalls werden wir aber E und N auch weiter nicht als klar faßbare Autoren, sondern nur als Elemente oder Schichten aus verschiedenen Überlieferungskreisen anzusehen haben, mit denen die jehowistische Darstellung erweitert worden ist.

Auf eigentlich überlieferungsgeschichtlichem Gebiet bestreitet Gg. Fohrer die weithin angenommene These, die „Einzelthemen“: Herausführung aus Ägypten, Gesetzgebung am Sinai, Wüstenwanderung und Landnahme seien zunächst getrennt überliefert und erst nachträglich miteinander verbunden worden. Ebenso nachdrücklich verwirft er die formgeschichtlichen Theorien, als habe man das Ganze aus einem „Urbekenntnis“ herausgesponnen oder aus kultischen „Festlegenden“ komponiert. Vielmehr bildeten die Erzählungsstücke von Anfang an eine Einheit, und dahinter sind für Fohrer echt geschichtliche Gegebenheiten und Vorgänge erkennbar. Was als geschichtlich beweisbar gelten darf, zählt F. im einzelnen auf und rechnet ausdrücklich auch Moses als „Religionsstifter“ dazu. So bestärkt uns F. neu in der Überzeugung: Das Buch Exodus bietet nicht bloß Legenden, sondern verbürgt uns das geschichtliche Handeln Gottes zum Heil der Menschen.

H. Schneider, Mainz

Guillet, Jacques: So spricht der Herr. Biblische Texte als Anstoß zum Gebet. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 64 S. kart. 3,20 DM.

Was wollte der biblische Verfasser seinem Volke sagen? Diese Frage müssen wir immer zuerst an einen alttestamentlichen Text stellen. Aber die letzte und wichtigste Frage muß sein: Was will Gott durch sein Wort mir heute sagen? Die Beschäftigung mit dem Alten Testament darf also nicht beim Studium enden, auch nicht bei der Verkündigung: Sie erfüllt sich erst in der persönlichen Meditation. Zum Neuen Testament gibt es dafür bereits zahlreiche moderne Hilfsbücher, auch in deutscher Sprache. Aus dem Alten Testament hingegen standen die Meditationen von H. Haag über die Schöpfungsgeschichte (1964) bisher fast ganz allein da. So kommt uns das ähnlich angelegte Büchlein von P. J. Guillet SJ höchst willkommen. In Frankreich ist der Autor nicht nur durch seine Lehrtätigkeit in Lyon, sondern noch mehr durch zahlreiche bibeltheologische Veröffentlichungen einem weiten Kreise längst bekannt. Er verdient wirklich die Übersetzung ins Deutsche. Das gut übersetzte und preiswerte Bändchen „So spricht der Herr“ bringt acht Perikopen aus der „unerschöpflichen Quelle“ des Alten Testaments — vornehmlich Berufungsgeschichten und Psalmen — und zum Abschluß einen **neutestamentlichen Text** und legt sie packend aus „als Anstoß zum Gebet“. Wer täglich betrachtet, ist damit freilich nur zu bald am Ende und wünscht sich vom selben Meister die fortlaufende Auslegung ganzer alttestamentlicher Bücher. Daß Guillet vornehmlich Neutestamentler ist, wäre dabei gerade ein Gewinn.

H. Schneider, Mainz

„SEINE Rede geschah zu mir“, Einübung in das Alte Testament, herausgegeben von Fritz Leist, München: Manz-Verl. 1965. 686 S., Ganzl. 58,— DM.

Das Anliegen des Herausgebers und seiner Mitarbeiter, die alle Bibelwissenschaftler von anerkanntem Range sind, liegt darin, das „versiegelte Buch“ (Alfons Wimmer) und das „überholte Alte Testament“ (Fritz Leist) für die gläubige Lebensgestaltung und für die kirchliche Verkündigung aller Gattungen wieder fruchtbar zu machen.

In dem Beitrag von K. H. Miskotte, einem evangelischen Bibeltheologen, von der „Fragenden Existenz“ wird der menschlich tiefste Berührungspunkt zwischen dem biblischen Menschen und dem Menschen schlechthin, also auch dem modernen, aufgewiesen: „Israel fragt. Fragen bleibt das Signum, das Kennzeichen seines Wesens . . . Sein Fragen klingt weiter . . . und darum geht es doch wohl, daß der Mensch bei dieser Einübung immer mehr ein Fragender werde, damit er auch die damals und dort gegebene Antwort Gottes hier und heute zu vernehmen versteht.“

Zur „notwendigen Orientierung“ werden die archäologischen und historischen Gegebenheiten zur Heilsgeschichte, das Menschenwort zum Gotteswort abgegrenzt in Beiträgen von J. Schildenberger und Herbert Haag.

In den Abraham-, Moses- und Daviddarstellungen entwickeln C. Schedl, J. Schildenberger und F. Leist die Grundstrukturen offenbarungsorientierter und heilsgemeinschaftlicher Existenz. Dort wird in einzelnen Gestalten deutlich, was J. Schildenberger und R. Koch von der Wirklichkeit des Gesetzes und des Bundes in ihren Beiträgen „Die Gesetzes-tafeln“ und „Anruf Gottes und Gehorsam des Menschen im Bund“ aufgewiesen haben.

An konkreten Beispielen wird dann die Interpretationsweise nach dem Genus litterarium in klassischer Form vorgeführt: H. Junker mit „Das Zeugnis des Alten Testaments von der Schöpfung“, „Die Große Flut“ und „Der Bau der Stadt mit dem himmelhohen Turm“, ferner J. Schildenberger mit „Die Zahl als Symbol“. Hier erweist sich die Fruchtbarkeit und Harmonie der genauen archäologischen, philologischen und historischen Bibelkennt-

nisse für gültige heilstheologische Aussagen; hier sind aber auch Beispiele gegeben, mit welcher wissenschaftlichen Behutsamkeit und theologischen Tiefgründigkeit Bibelinterpretation versucht werden muß; das sind beste Muster der „Einübung“.

Zweifelloos ein Höhepunkt des ganzen Werkes im Sinne des Gesamtanliegens und in der bibeltheologischen Bedeutsamkeit ist der Abschnitt über die Propheten Israels. Es gehört zu den beklagenswertesten Erscheinungen der kirchlichen Verkündigung, der systematischen theologischen Durchdringung der Offenbarungswirklichkeit und auch der konkreten kirchlichen Lebensgestaltung, daß die prophetische Verkündigung viel zu gering in Betracht gezogen worden ist. Für die prophetische Verkündigung des AT darf darum der Beitrag von Fritz Leist „Einübung in das Alte Testament“ als methodische Weisung auch besonders gelten. L. H. Grollenberg mit „Welt und Zeit der Propheten“, H. Groß mit „Knecht Gottes im Alten Testament“, C. Schedl mit „Die messianische Hoffnung“ und R. Koch mit „Der Geist des Herrn in der alttestamentlichen Heilsordnung“, führen in diese grandiose prophetische Welt hinein; die konkreten Einübungsbeispiele, die diese namhaften Bibelwissenschaftler herausgreifen, erweisen aber die Fruchtbarkeit der prophetischen Verkündigung für das heilsgemeinschaftliche Leben und für eine wirklich offenbarungsorientierte Theologie.

Sinnvoll schließt sich daran denn auch der Beitrag von J. M. Nielsen über Jesus und das Alte Testament; es wird deutlich, wie sehr im NT die Offenbarungswirklichkeit des AT integriert ist, wie echtes Christusleben darum aber auch genährt werden muß aus allen Offenbarungswirklichkeiten, aus allen Schichten der Heilsgeschichte.

Der bes. Bezug zum Judentum, der dazu in den Hauptbeiträgen von einem jüdischen Bibelgelehrten, nämlich von Leo Priejs („Vom Alten Testament zum Judentum“ und „Volk im Leiden“) entwickelt wird, läßt atl. Heilsgemeinschaft und ntl. Kirche in einer echten Gemeinsamkeit erscheinen, die zum Dialog und zur Liebe einlädt: „Sein Panier über mich ist — Liebe“ (S. 593). Schließlich wird zum lebendigen Umgang mit dem Alten Testament angeregt für die persönliche Schriftlesung, für die Predigt, für die Lebensgestaltung, ganz besonders für Gebetsgestaltung; dazu sei bes. herausgehoben der Beitrag von J. M. Nielsen „Die Psalmen als Menschheitsdichtung“ und F. Leist „Vorbereitung auf die Psalmen“.

Zusammenfassend darf gesagt werden: Das Werk empfiehlt sich: Durch die Aktualität seines Anliegens, durch die Mitarbeiter, die in den Bereichen ihrer Beiträge alle anerkannte Wissenschaftler von Rang sind, durch die aufgezeigten bibeltheologischen Perspektiven und durch die Fruchtbarkeit für die gläubige Lebensgestaltung, für ein Leben „unter Gottes Wort“.

Es darf bes. allen Predigern, Katecheten und Bibellehrern empfohlen werden; für pädagogische Hochschulen könnte es einen klassischen Leitfaden für die Behandlung der atl. bibeltheologischen Fragen darstellen.

A. Thome, Trier

Ruppert, Lothar: Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen. — München: Kösel-Verl. 1965. 278 S. kart. 38,— DM.

Anders als Lohfink, Das Hauptgebot (Dt 5—11), Rom 1963 und Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch — Bearbeitungen des „Retterbuches“ in der deuteronomischen Epoche, Bonn 1963/64 geht R. sein ähnlich gewähltes Thema an. Allerdings liegt der Unterschied zum großen Teil im Thema selbst begründet. R. handelt über einen Stoffkomplex der Genesis, der literarkritisch ausführlich untersucht und zu festen Resultaten gebracht ist. Das trifft nicht für das Richterbuch zu; im Deuteronomium ist die Ausgangsposition deswegen anders, weil es nur einer literarkritischen Schicht des Pentateuch zugeschrieben wird.

Über die formgeschichtlichen und überlieferungsgeschichtlichen Forschungen am Pentateuch von v. Rad und Noth greift R. auf die Ergebnisse der literarkritischen Arbeit zurück und ist bemüht, sie in einer bestimmten Richtung fortzuführen, nämlich die verschiedene theologische Motivation der einzelnen Schichten der Josephsgeschichte herauszuarbeiten und damit die Richtigkeit und wissenschaftliche Ergiebigkeit der literarkritischen Forschung zu bestätigen und neu zu erweisen. In der praktischen Durchführung wird der Komplex Gen 37—50 in 12 Sinnabschnitte unterteilt, kurz über die Literarkritik der einzelnen Teile gehandelt, wobei R. sich auf die bekannten Autoren bezieht. Das Hauptaugenmerk wird der jeweiligen „Theologie“ des Abschnitts gewidmet. Tatsächlich handelt es sich bei diesen Ausführungen um ausgeführte Exegesen, die in Auseinandersetzung mit der breitfließenden zeitgenössischen Literatur erarbeitet werden.

Der 2. Teil stellt systematisch die theologischen Einzelergebnisse der 3 an der Josephserzählung beteiligten Schichten J, E, P (Jahwist, Elohist, Priesterschrift) zusammen. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß diese Schichten je unterschiedliche theologische Akzente setzen und Linien ziehen. Auch sei der Einbau in das jeweilige Gesamtwerk mehr oder weniger fest gelungen. Die loseste Verbindung sei beim Jahwisten festzustellen, dem es besonders um die göttliche Führung gehe, die Gott dem Joseph angedeihen lasse. Inniger sei der Einbau beim Elohisten; ihm ist es mehr um das oft rätsel-

haft erscheinende menschliche Handeln und Verhalten zu tun und darum, es aus der zugrunde liegenden „Weisheit“ zu deuten. Nur dann ist der Mensch wirklich weise, wenn er in Verbindung mit Gott steht. Am festesten ist der Einbau im Priesterkodex gefügt, in ihm wird die Josephsgeschichte der 3. Teil der priesterschriftlichen Patriarchenerzählung. — Ein abschließender 3. Teil untersucht das Nachleben der Josephserzählung in der Bibel.

Diese Würzburger Doktordissertation ist mit gutem Sachverstand und rechtem Geschick gearbeitet. Sie ist im Druck sehr sorgfältig vorgelegt und angenehm lesbar. Doch, meine ich, hätte ihr Verfasser den 1. analytischen Teil etwas straffen und sich auf die theologisch relevanten Aussagen beschränken können, ohne seiner Linienführung zu schaden. Jedenfalls hat er einen dankenswerten Anfang gemacht, die Theologie der einzelnen Pentateuchquellen zu erfassen. Allerdings wird die weitere Forschung nicht darauf verzichten können, die einzelnen Schichten noch stärker, als es hier geschieht, nach ihrem form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Werden zu befragen, weil auch das theologisch motiviert sein dürfte und ein solches Bemühen dazu dienen könnte, die Theologie der einzelnen Schichten umfassender zu erheben und so die Elemente für eine Theologie des Pentateuch zu liefern.

H. Groß, Trier

NEUES TESTAMENT

Cullmann, Oscar: Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. — Tübingen: Mohr-Verl. 1965. XII., 328 S. Brosch. 26,— DM Lw. 31,— DM.

Innerhalb der protestantischen Theologie ist zur Zeit eine leidenschaftliche Diskussion um die „Heilsgeschichte“ im Gange. Gibt es das überhaupt: Heilsgeschichte (als „kontinuierliches“ Handeln Gottes)? Gibt es nicht vielmehr nur ein je und je mich in meiner Existenz treffendes „vertikales“ Handeln Gottes (wie die „Existentialisten“ unter den Theologen gegen die „Heilsgeschichtler“ behaupten)?

O. Cullmann, der bekannte Neutestamentler von Basel, greift mit seinem neuen Buch in diese Diskussion ein, und zwar als „Heilsgeschichtler“, indem er eine umfassende Analyse des Wesens der Heilsgeschichte in ständiger Auseinandersetzung mit den „Existentialisten“ aus der „Bultmann-Schule“ vorlegt. Im I. Teil geht es hauptsächlich um die Darlegung des Diskussionsstandes, im II. Teil um das Zustandekommen der heilsgeschichtlichen Sicht, im III. Teil um die phänomenologischen Merkmale der Heilsgeschichte (ausgezeichnet gelungen!), im IV. Teil um die neutestamentlichen Haupttypen heilsgeschichtlichen Denkens (Jesus; Urchristentum; Paulus; Johannes), im V. Teil wird ein dogmengeschichtlicher und systematischer Ausblick vorgelegt: Begrenzung und Weitergehen der Heilsgeschichte (Kanon, Schrift und Tradition); Heilsgeschichte als Norm des Geschehens der Gegenwart; Heilsgeschichte und Gottesdienst; Heilsgeschichte, Glaube und Exegese; Heilsgeschichte und Ethik.

Cullmann legt mit seinem neuen Buch ein überaus anregendes und instruktives Werk vor. Ich halte es für das beste Buch, das Cullmann bis jetzt geschrieben hat.

Einige „kritische“ Bemerkungen seien jedoch erlaubt:

Die Literaturangaben sind zwar umfassend, dennoch da und dort lückenhaft (besonders was katholische Aufsätze und Werke angeht). Die Exegese der „Naherwartungs“-Texte aus der Predigt Jesu, die Cullmann vorlegt, ist eine Möglichkeit der Auslegung, aber nicht die einzigmögliche. Zum „heilsgeschichtlichen“ Denken des Johannes wäre mehr und Besseres zu sagen (vgl. etwa meinen Aufsatz: „Kultische“ Aspekte im johanneischen Christusbild: Liturg. Jb. 14, 1964, 185—200). Zur „Heilsgeschichte“ der ntl. Kanonfrage hat K. Rahner in seiner Quaestio „Über die Schriftinspiration“ wesentlich Tieferes zu sagen vermocht. Zu S. 279 (vgl. auch S. 284): Ist das kirchliche „Lehramt“ nicht auch im Heilsplan Gottes vorgesehen (vgl. Mt 16, 19)? Und bringen die lehramtlich festgelegten Dogmen das heilsgeschichtliche „Noch-nicht“ wirklich in Gefahr? Das vermag ich als katholischer Theologe nicht zu sehen. Seltsamerweise behandelt Cullmann einen der heilsgeschichtlich ergiebigsten Texte des NT überhaupt nicht, nämlich Eph 2, 11—22 (s. Schriftregister), und im Begriffsregister fehlt „Judaisten“ (vgl. dazu S. 238).

Franz Mußner, Regensburg

Becker, Jürgen: Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 302 S. (Studien z. Umwelt des NT, Bd. 3) kart. 32,— DM.

In der Reihe „Studien zur Umwelt des Neuen Testaments“, die K. G. Kuhn herausgibt, legt sein Schüler Jürgen Becker eine wichtige Untersuchung über die Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament vor. In einer Voruntersuchung geht er den wesentlichen Heilsaussagen im Alten Testament und Judentum (abgesehen von Qumran) nach, um sich dann im I. Hauptteil den Heilsaussagen beim Stamm s d k und bei verwandten Begriffen in der Qumranliteratur unter Berücksichtigung der Unheilsaussagen zuzuwenden. Methodische Erwägungen anhand der Literarkritik und Gattungs-

geschichte der Quellen werden dabei vorangeschickt, um eine sichere Ausgangsbasis zu bekommen. Im II. Hauptteil werden ntl. Heilsaussagen in ihrem Verhältnis zu den Vorstellungen in der Qumranliteratur untersucht, und zwar zunächst in der Verkündigung Jesu, wobei vor allem der Grundbegriff *basileia tou Theou* eingehend erörtert wird und das Gemeinsame und Unterscheidende gründlich herausgearbeitet werden. Dann der Begriff *alaetheia* im Joh. Dualismus, und schließlich *dikaïosynae* in der paulinischen Theologie.

Becker legt zweifellos eine sehr wichtige und bedeutende Untersuchung vor. Der Rezensent hat viel aus ihr gelernt — und was kann man über eine Doktordissertation Besseres sagen?!

Es bleibt natürlich eine Reihe von Fragen und Bedenken. Ich nenne aus ihnen Beckers Analyse des Perfekts *aeggiken* in Mk 1, 15 (vgl. dazu S. 200 f.). B. schlägt vor, das Versstück *aeggiken hae basileia tou Theou* zu übersetzen: „Jetzt vollzieht sich das Herrwerden Gottes.“ Hier geht das futurische Moment verloren, das in dem Perfekt *aeggiken* steckt (was „nahegekommen“ ist, ist noch nicht ganz da!) — trotz Hinweis auf das aramäische Äquivalent *meta*. Das Beispiel, das B. aus Dalmans Aramäischen Dialektproben bietet, überzeugt nicht. Denn der Satz: „gekommen ist die Stunde meines Todes“ beinhaltet ein Geschehen naher Zukunft: „Gleich wird der Tod eintreten!“ So besagt m. E. auch der Ruf Jesu in Mk 1, 15: „nahegekommen ist die Herrschaft Gottes“ Folgendes: „Gleich wird sie sich ereignen, nämlich in meinem messianischen Werk“ (s. dazu meinen Aufsatz: Die Bedeutung von Mk 1, 14 f. für die Reichgottesverkündigung Jesu: *TrThZ* 66, 1957, 257—275). Außerdem vergl. dasselbe Perfekt *aeggiken* in Röm 13, 12 und besonders in Jak 5, 8; an der letzteren Stelle ist durch den Kontext (vgl. 5, 9: „der Richter steht vor der Tür“) eindeutig als Sinn des Perfekts „etwas nahe Bevorstehendes, noch nicht schon Angekommenes“ festgelegt. So m. E. auch in Mk 1, 15. Was man in der Arbeit Beckers besonders bitter vermißt, sind die fehlenden Register. Durch diesen Umstand verliert sie viel von ihrem Wert. Der Rezensent hat sich deshalb selber notdürftig ein Sachregister, ein hebräisches und griechisches Wortregister, dazu ein neutestamentliches Stellenregister angelegt, um das Werk auch in Zukunft immer benutzen zu können. Müßte nicht der Herausgeber der Reihe darauf drängen, daß die Register nicht fehlen dürfen?

Nicht berücksichtigt ist von Becker die Leipziger Dissertation von G. Bröcker, Die Lehre von der Sünde bei Paulus und im Schrifttum von Qumran (Leipzig 1959, dazu *ThLZ* 87, 1962, 709 f.), wie man auch sonst manche Literatur vermißt.

Franz Mußner, Regensburg

Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebzigsten Geburtstag am 10. Dezember 1964. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1964. VIII, 299 S. 1 Tafel. Lw. 58.— DM.

Ernst Haenchen, einst systematischer Theologe, seit zwanzig Jahren aber dem Neuen Testament zugetan, erhielt zu seinem 70. Geburtstag eine inhaltreiche Festschrift, sinnvoll „Beibringsel“ betitelt. Sein Münsteraner Kollege K. Aland schreibt über Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik und zeigt darin, daß hier „ein weites Feld“ eröffnet wird, „selbst wenn es lediglich unter den Aspekten der neutestamentlichen Textkritik betrachtet wird.“ — Interessant ist der folgende Beitrag des englischen Neutestamentlers C. K. Barrett: „Stephen and the Son of Man“; es geht um das Verständnis von Apg 7, 56 („Ich sehe die Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“). Vor allem geht es um den Sinn des „Stehens“, über das schon manche Auslegungen vorgelegt worden sind. B. versteht die Aussage so: Jesus, der himmlische Menschensohn, hat sich von seinem Thronplatz zur Rechten Gottes erhoben, um seinen Märtyrer in der himmlischen Herrlichkeit zu empfangen. Apg 7, 56 ist dann ein wichtiges Zeugnis für die individuelle Eschatologie im NT. — M. Black behandelt textgeschichtliche Probleme in Hebr 11, 11, Jud 5 und Jak 1, 27. — G. Bornkamm schreibt über den doppelten Sinn von „confiteri“ („lobpreisen“, „bekenntnis“) und den Zusammenhang von Bekenntnis und Opfer. — R. Bultmann setzt sich mit der These seines Schülers E. Käsemann auseinander, nach der der Apokalyptik „die Mutter der urchristlichen Theologie“ gewesen sei; nach B. war das nicht die Apokalyptik, sondern die Eschatologie (so wie B. sie versteht). — N. A. Dahl untersucht die Herkunft der Vorstellungen „Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels“ (Polyk. 7, 1 und Joh 8, 44). — G. Delling geht dem Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus nach. — J. Dupont, der belgische Benediktiner, untersucht die Parabel vom Sämann nach der Lk-Überlieferung. — Ein wichtiger Beitrag ist zweifellos der folgende von W. Eltester: „Der Logos und sein Prophet.“ Es geht dabei um die Auslegung des Joh-Prologs. Der Rezensent muß gestehen, daß ihn dieser Beitrag besonders beeindruckt hat, so daß er sich gezwungen sieht, seine bisherige Prologauslegung stark zu revidieren. — W. Förster beschäftigt sich mit der Abfassungszeit und dem Ziel des Galaterbriefes. — E. Käsemann glaubt in den unaussprechlichen Seufzern des Geistes in Röm 8, 26 f.

einen glossolalischen, gottesdienstlichen Schrei nach der Freiheit zu erkennen, durch den sich der Geist (und mit ihm der Christ) mit der leidenden Schöpfung solidarisch erklärt. — E. Lohse geht den Zusammenhängen von Christologie und Ethik im Kolosserbrief nach und bietet dabei hervorragendes Qumranmaterial. — W. Marxsen stellt Erwägungen zur neutestamentlichen Begründung der Taufe an. — Ph. H. Menoud geht dem Sinn des Verbuns porth ein in Gal 1, 13, 23 und Apg 9, 21 nach. — W. Michaelis sucht nach Anfängen in der Kindertaufe im lukanischen Schrifttum, mit negativem Ergebnis (gegen J. Jeremias). — Der folgende, sehr umfangreiche Beitrag des Amerikaners J. M. Robinson: „Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums“ bietet wichtiges Material zur Formengeschichte des frühchristlichen Gebetes. — W. Schneemelcher kommt in seiner Untersuchung „Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli“ zu dem Ergebnis, daß die letzteren nicht von der Apg abhängig sind, „sondern von der umlaufenden legendenhaften Tradition über Paulus und sein Wirken.“ — W. Schrage untersucht die Evangelienzitate in den Oxyrhynchus-Logien und im koptischen Thomas-Evangelium. — W. C. van Unnik geht der Geschichte des Motivs von den „Geöffneten Himmeln“ in der Offenbarungsvision des Apokryphons des Johannes nach und bringt dazu ein reiches Material. — Als letzter schreibt der Bonner Neutestamentler Ph. Vielhauer über den Begriff „Anapausis“ im Thomas-Evangelium, wiederum mit reichen Belegen aus dem gnostischen Schrifttum.

So ehren diese „Apophoreta“ E. Haenchen in verdienter Weise. Der Rezensent erlaubt sich hiermit, sich den Gratulanten anzuschließen. Franz Mußner, Regensburg

SOZIALLEHRE — PASTORAL — KATECHETIK

Ermecke, Gustav: Pressefreiheit und Presseverantwortung. Pressefreiheit und Geheimnisverwahrung. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. 58 S. Kart. 4,80 DM.

Im Anschluß an einige Vorbemerkungen über das allgemein-menschliche (7), das moral-soziologische (9) und pastoral-missionarische (12) Ziel der Abhandlung, sowie über die Themawahl (14) und über die Methode der Untersuchung (19) macht Ermcke thesenförmige Aussagen über die Beziehungen von Pressefreiheit und Presseverantwortung.

Einer gedrängten, weitgehend soziologisch bestimmten Darlegung über „Die öffentliche Meinung“ (23) folgt eine geraffte Analyse des Phänomens Presse (25). Diese ist als „soziales Institut“ (34) im „tiefsten der Mensch selbst, der sich mitmenschlich oder sozial verhält, indem er, seinem Mitteilungsdrang bzw. seinem Informations- und Orientierungsdrang folgend, sich in einen Austausch von Gedanken, Meinungen, Bewertungen usw. mit seinen Mitmenschen einläßt.“ (33). Bei der Grundlage der Pressefreiheit geht es „um vor- und übergesetzliche Notwendigkeiten des Menschen“ (39), da der Freiheitsgebrauch nur als „Ausdruck wahren Menschentums . . . menschlich“ (40) ist.

In einem Anhang (51–58) stellt der Verfasser einige Thesen über das Thema Pressefreiheit und Geheimnisverwahrung auf.

Es handelt sich hier um eine in erweiterter Form abgedruckte Rektoratsrede, in welcher der in der Fachwelt wohlbekannte Autor einen wissenschaftlich allseits abgewogenen Beitrag zu dem wahrhaft aktuellen Thema der Publizistik-Moral leistet. Alle die in diesem Zusammenhang auftauchenden Probleme werden skizzenhaft aufgezeigt. Es wäre wünschenswert, daß auf dieser solid ausgebauten Basis die hier behandelte Materie in einem umfangreicheren Opus vom Verfasser einer detaillierteren sozialethischen Erörterung unterzogen würde.

L. Berg, Mainz

Einwände gegen das Christentum. Vier Cambridger Diskussionsvorträge. Eingeleitet und herausgegeben von A. R. Vidler. — München: Beck-Verl. 1964. 101 S. kart. 6,50 DM. Lw. 8,80 DM.

In dieser Schrift werden moralische, psychologische, historische und intellektuelle Einwände gegen das Christentum zur Diskussion gestellt.

Mackinnon behandelt moralische Einwände gegenüber der Überbetonung des Wertes sexueller Enthaltsamkeit vor der Ehe (9), wodurch nicht selten die menschliche Natur vergewaltigt werde (10/11) — gegenüber dem landläufigen Bild vom guten Lebenswandel (11), das auf die Problematik des Kriteriums christlicher Sittlichkeit überhaupt hinweisen soll — gegenüber dem Glauben, der die sittliche Integrität gefährde, gegenüber der Opferethik (21), gegenüber der oft propagierten falschen Selbstbeherrschung (22), während die humanistische Ethik ihrem innersten Wesen nach fordere, daß die Selbstbeschränkung positiven Zielen dienen soll (25) — gegenüber dem moralischen Gesetzesglauben, der nichts anderes als Scheinmoral sei (26) — gegenüber einer „buchstabengläubigen Perversion des christlichen Verhaltens“ (27) und gegenüber der „Begrenztheit einer alzu bequemen kirchlichen Tradition“ (30).

Mit psychologischen Einwänden beschäftigt sich Williams (31–49): „Wenn . . . das, was ein Mensch denkt, von dem, was er ist . . . beeinflusst wird, so wäre es meiner Mei-

nung nach unredlich, ihm irgendein System, ob man es nun Christentum oder Psychologie nennt, vorzusetzen und für dieses System ohne Rücksicht auf seine subjektive Lebenserfahrung objektive Gültigkeit zu beanspruchen" (33). Williams weist darauf hin, daß das Christentum vorzüglich mit dem Begriff Schuld operiere und das in jedem von uns latent vorhandene Schuldgefühl bewußt künstlich aufbausche (43). Solches „Heilverfahren“ führe aber nur zu einem Frieden, der „um den Preis der Zerstörung unseres Selbst teuer erkaufte“ werden mußte (45). Um uns selbst zu bewahren, müssen wir eben hin und wieder einen Gedanken, der Christus bzw. seiner moralischen Lehre zugeschrieben wird, „als unwahr und unwürdig zurückweisen“ (49). Videler geht den historischen Einwänden nach (51–69), das das Christentum als eine „historische Religion“ treffen (51). Wegen der historischen Ungewißheit vieler „Fakten“ im Zusammenhang mit Christi Erdenleben sollte sich der Glaube „auf die Lehre, nicht auf die Person Jesu gründen“ (54). Denn „Glaubensanschauungen, die sich auf geschichtliche Tatsachen stützen“, sind nie „mit letzter Gewißheit beweisbar“ (57). Mit der historischen Basis des Christentums sei es deswegen kritisch bestellt, weil bereits im Neuen Testament sich „auffällige Widersprüche“ (61) fänden und weil die ersten Verfasser der evangelischen Berichte durch „frühere Entscheidungen“ und Erfahrungen beeinflusst seien (66).

Schließlich erhebt man gegen das Christentum auch mancherlei intellektuelle Einwände, die Bezzant herausstellt (71–101). „Weit aus die meisten intellektuellen Einwände . . . erwachsen aus der Vorstellung, daß die Christen . . . neue Tatsachen und Erkenntnisse nur im Spiegel der beiden mythischen Weltbilder, des jüdischen oder des hellenistischen, sehen . . . also im Rahmen von Weltanschauungen, die für uns . . . irrelevant und nicht mehr nachvollziehbar sind“ (76). So sei z. B. die gesamte biblische Kosmologie „ganz und gar mythisch“ (78). Als recht unwahrscheinlich erweise sich die „als unzweifelhaft gelehrtete Unsterblichkeit des Menschen“ (82) und die „Lehre vom Fall“ (83), die nur einer engstirnig ausgelegten Theologie des Paulus zu verdanken sei, wo doch nicht einmal die römische Kirche die Pflicht habe, „an die Unfehlbarkeit des Paulus zu glauben“ (85). Grundsätzlich müsse daran festgehalten werden, daß man nur dann von göttlicher Offenbarung reden könne, wenn der Mensch sie in ihrem vollen Umfang verstehe (91). Bezzant schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis darauf, daß ohne eine natürliche Theologie keine überzeugenden Antworten auf die heutigen intellektuellen Einwände gegeben werden können (97).

Den vier Autoren geht es darum, „den Einwänden auf den Grund zu gehen“ (7). Dieses Vorhaben dürfte jedoch nicht vollauf gelungen sein; denn meistens werden Einwände unvermittelt herausgestellt, ungeschützt formuliert und das Christliche gar zu leicht Mißverständnissen ausgeliefert. Es leuchtet ein, daß auf 100 kleinfächigen Seiten keine ausreichenden bzw. grundschürfenden Antworten auf die den Gesamtbereich des Theologischen betreffenden oft recht ungeklärten Einwände gegeben werden können.

L. Berg, Mainz

Aquaviva, Sabino S.: Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft. Aus dem Italienischen übertr. v. Eberhard Kennigott. — Essen: Ludgerus-Verl. 1964. XIV, 230 S. brosch. 18,80 DM, Lw. 22,80 DM.

In einem einleitenden Kapitel ringt der Verfasser um eine adäquate Definition vom Heiligen, „die ungefähr unseren essentiellen, logischen Kategorien gleichkommt, aber dennoch geschmeidig und elastisch genug ist, um auf verschiedene Gesellschaften und vor allem Kulturen angewandt zu werden“ (3/4). Kritisch analysierend prüft er das Gesamt der bereits erdachten aber verwirrenden Theorien (8), ob sie nun den soziologischen oder historischen Aspekt bedenken: Comte, Taylor, Durkheim, Parson, Eliade, R. Otto und Becker, um nur die Wichtigsten zu nennen. In einer seltenen Konsequenz ist es Aquaviva darum zu tun, methodologisch sauber nach den Kategorien des Heiligen und des Profanen (10) zu forschen. Einen bedeutenden Beitrag dazu vermögen Sozialpsychologie und Religionsgeschichte (24) zu leisten. Die von R. Otto eruierten Sakralitätselemente — das Kreaturgefühl (26), das tremendum, das Übermächtige (27), das Numinosum und fascinosum (28) hält der Autor für sehr geeignete Ausgangspunkte, sieht aber die These Ottos, das Heilige sei eine Kategorie a priori, als problematisch an (29).

Entscheidend ist nach Ansicht des Verfassers die Bewußtseinsnahme des religiösen Erlebens durch das Individuum, sozusagen die „Konzeptualisierung“ (32).

Ein Objekt wird in dem Maße heilig, als es etwas von ihm Verschiedenes verkörpert und also das ontologisch geschlossene Niveau durchbrochen wird (34). Von einer solchen definitorischen Betrachtung des Heiligen her spürt der Autor den vielfältigen Gründen nach, die zum allmählichen Verschwinden des Sakralen in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft führen. In der Rationalisierung des einst göttlich ausgerichteten Lebens tritt der Verfall des religiösen Geistes immer mehr zutage (42).

Die zunächst etwas extrem formulierte These wird untersucht, inwieweit jedes neue soziale Faktum mehr oder weniger zersetzend auf das religiöse Leben wirkt (44). Der

Verfasser bietet aufschlußreiche, subtil gestufte statistische Aufweise über die Frequenz religiöser Praxis — bezüglich Gottesdienst, Kommunion (50), Taufe, Trauung und Begräbnis (51) — ein Statistik, die eine geringere „Praxis in der Stadt im Verhältnis zu den umliegenden weniger verstärkten Gebieten“ zeigen (57–73). Danach entwickelt Acquaviva „eine Theorie der Heidinisierung“ (87). Während besonders in der ersten Zeit der Geschichte der Gesellschaft religiös durchdrungen war (87), sofern das magisch-religiöse Phänomen die Hauptkomponente in der Mentalität des Urmenschen bildete (88) und der Primitive jedem Akt sakralen Wert beilegte (90), gibt es für den Modernen „nur physiologische Akte, welche in der archaischen Kultur“ zugleich Sakramente waren (90). Jede soziale Struktur war ehemals „auch“ eine religiöse Struktur (95). Die Trennung beider Strukturen erfolgte auch im Christentum.

Der Verfasser will die „Logik“ des Phänomens der Heidinisierung erfassen (101). Hier führt er folgende Symptome an: das Sexuelle und Sentimentale werden offizielle „Werte“ in der europäischen Gesellschaft; der Sexus wird für eine menschlichere und physischere Auffassung der Liebe geltend gemacht (101); das Interesse an der Kunst und Wissenschaft steigt immer mehr (102–106) — Die Technik mit ihrer „materialistischeren Einstellung begünstigt direkt den beschleunigten Verfall der Sitten“ (108); die Aufbesserung des Lebensstandards bringt eine „beträchtliche Zunahme der weniger Praktizierenden“ (113).

Im 20. Jahrhundert findet ein Urbanisierungsprozeß des ländlichen Lebens statt (115); damit wird auch dieses schrittweise desakralisiert. Zu dieser Paganisierung trägt nicht zuletzt die soziale Wandlung der Familie ihren Teil bei, sofern die ursprünglichen interfamiliären Beziehungen größtenteils durch andere verdrängt werden (116). Ein übriges tun die modernen Massenkommunikationsmittel (119).

Entscheidende Wandlung verursacht auch das neue Arbeitsverständnis: im Arbeiten fühlt sich der Mensch als Herr seiner Lebensbedingungen (121). Man kann von einer gewissen Parallele „in den psychologischen desakralisierenden Folgen der auf dem Gebiet der Arbeit und der Wirtschaft auftretenden Transformation und der mit den technisch-wissenschaftlichen Wandlungen verknüpften Transformation“ (122) sprechen. Der Rhythmus der vortechnischen Gesellschaft war natürlich (131). Die moderne Transformation der Psyche führt zur Streuung der menschlichen Aufmerksamkeit des Gefühls (132). Auch das kognitive Verhalten hat sich geändert; unsere Logik wird von technisch-wissenschaftlich gefärbten Begriffen durchdrungen (133). Die neuen von der Technik gebotenen Daten gewinnen aber erst allmählich eine eigene Sprache (142), eine heidinisierende „Rationalität“.

Im 4. Kapitel stellt der Autor die Frage, ob von einem Ende des Heiligen gesprochen werden könne. Er weist jedoch darauf hin, daß die moderne Psyche von Symbolen und Mythen erfüllt (153), daß die Erkenntnis überhaupt „essentiell symbolisch“ ist (154). Es gibt wenigstens per analogiam weltliche Mythen und Riten (159). Die Hierophanien sind auch heute nicht gänzlich ausgestorben. Das logische Argument, das das „Fehlen des Geschichtsbewußtseins im religiösen Phänomen im Widerspruch mit der Historizität des modernen Denkens“ stehe, und das soziologische Argument, daß die Nichtumkehrbarkeit des Technisierungsprozesses parallel läuft zum irreversiblen Absinken der Religion (162), sind wegen des ständigen Wechsels der Umstände bezüglich der zukünftigen Entwicklung der Religiosität (169) nicht zwingend. Es könnte nämlich sein, daß „das religiöse Gefühl“ sich ins „Innere des Ich zurückzieht, bereit wiederzukehren, ... wenn die gegenwärtigen Umstände nicht mehr gegeben sind“ ... (171).

Der Titel des Buches darf also nicht als sichere Prognose verstanden werden. Der Übersetzer hätte das Wort „eclissi“ richtiger mit Verfinstern, Verdunkeln statt mit Untergang wiedergeben sollen. Überblickt man die Studie, so muß die vom Autor geleistete Durchdringung eines voluminösen soziologischen Materials Bewunderung auslösen — welches Wissen ist allein schon in die klein gedruckten Fußnoten gepreßt.

Nicht minder beachtenswert ist die methodische Präzision der Darlegung und die intradisziplinäre Integration der einschlägigen Grenzwissenschaften. Da und dort wünschte man eine explizitere Darstellung und Erklärung der Thematik, auch eine detailliertere Betonung des Zusammenhangs vom religiösen Überzeugtsein und der moralischen Alltagspraxis. Wenn festgestellt wird, daß in den gebildeten Schichten der ursprüngliche Glaube ernstlich verstümmelt ist (60), dann sollte die grundsätzliche Beziehung von Bildung und Religiosität eingehender erörtert werden. Auch der Hinweis, daß der Einfluß des Sexus im Rahmen einer menschlicheren und physischeren Auffassung der Liebe „die erste große Herausforderung an die christliche Moral“ sei (101–102), verdiente eine genauere Erörterung. Dem Leser bleibt unklar, zu welchen Zugeständnissen die Kirche durch Thomas von Aquin sich bereitgefunden habe, die sie aber früher heftig abgelehnt hätte (107). Es wäre auch zu fragen, ob die modernen Menschen nicht doch eine gewisse Religion durch die faszinierende, mythische Bindung etwa an die Technik und an gesellschaftliche Riten haben. Darin könnte ein Äußerungsmodus der Religion gesehen werden. Gegenüber solchen optimistischen Meinungen hat Acquaviva die Auffassung,

daß Kombinationsversuche bzw. Absorptionsbemühungen zwischen (areligiöser) Wissenschaft und Religion meist mißglücken und „eher zu einer Säkularisierung“ des Heiligen als zu einer Assimilation religiöser Elemente durch die Wissenschaft und Technik führen (134).
L. Berg, Mainz

Schüssler, Elisabeth: Der vergessene Partner. Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1964. 241 S. Lw. 22,— DM.

In einem theoretischen ersten Teil (17–117) legt die Autorin das Fundament für ihr eigentliches Anliegen, nämlich für den Aufweis der Notwendigkeit einer zunehmenden Integration der beruflich-amtlichen Mitarbeit der Frau (14) in die umfassende Heilssorge der Kirche. Einem gerafften Überblick über die sich emanzipierende Frau (17–23) schließt sich eine knappe Darstellung der aktuellen Anthropologie und Soziologie an, welche beide auf ihre Art nach dem „Wesensbild“ (23) der Frau suchen. Um der Frau den ihr gemäßen Ort in der Heilsgeschichte zuzuweisen, bietet die Verfasserin zunächst eine ausführliche Analyse der theologischen und soziologischen Aussagen des Alten und Neuen Testaments über die Frau (42–50) und anschließend ein Aperçu über das traditionelle katholische Frauenbild (42–83). Eine Art Überleitung zum praktischen Teil ist das dritte Kapitel (84–127), das die (amtliche) Stellung der Frau in der Heilssorge der Kirche von den frühchristlichen Anfängen bis zur Moderne kurz schildert. Sehr praktischer, ja pragmatischer Art ist der II. Teil (133–226). Hier tastet E. Schüssler die ganze Klaviatur der Stellungen ab, welche die Frau innerhalb der Kirche bereits einnimmt bzw. noch weiter erobern und ausbauen sollte. Derlei „Ämter“ sind: Seelsorgehelferin (133–151), Katechetin (151–164), Theologin (164–171), Jugendpflegerin (173–180), Mitarbeiterin in der Frauenseelsorge (180–183) und in der Erwachsenen-seelsorge allgemein (184–188). Ein sozusagen genuin frauliches Betätigungsfeld ist der ganze Komplex caritativer Tätigkeit (190–197) und der Einsatz in der ausländischen Frauenmissionierung (198–209). Um dieses Bild von fraulichen Aktionsmöglichkeiten abzurunden und gleichsam als Pendant dazu zeichnet die Autorin Entwicklung und augenblicklichen Stand der kirchlichen Frauenarbeit in der evangelischen Kirche (212–226).

Der Leser mag sich fragen, ob die reich zitierten Ausführungen über die „psychologische Struktur der Frau“ (32/33) so ausschließlich und typisch sind. Wie wäre z. B. der in diesem Zusammenhang viel bemühte Begriff frauliche „Hingabe“ näher zu fassen, wenn die Verfasserin später (168) wünscht, daß die Frau „aus ihrer rezeptiven, passiven Stellung“ herausgeführt werde? Wie könnte der „jeweilige Anruf des Gewissens“, der „Gehorsam des Wagens und Vertrauens, der keine Gewißheit kennt“ (122) in einer sich „ständig wandelnden Welt“ (123) fraulich bewältigt werden?

Das Buch ist ein konstantes Plädoyer für die Aufwertung des weiblichen Laien, der (vgl. den Buchtitel) aus der Vergessenheit geholt und zum Partner gemacht werden sollte.

L. Berg, Mainz

O'Brien, John A.: Du und die Angst unserer Zeit. Geistliche Hilfe für den modernen Alltag. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 243 S. Lw. 16,80 DM.

Der Verfasser will „eine geistliche Hilfe für den modernen Alltag“ (9) bieten, der die Menschen in Unsicherheit hält, ihre persönliche Freiheit anonymen Mächten ausliefert und der vor allem durch die tödliche Gefahr der Atombombe (10) von Hoffnungslosigkeit und Resignation (11) gezeichnet ist. Daß die Sehnsucht des Menschen letztlich nach einem persönlichen Gott geht (12), ist die zentrale Behauptung des Autors, die durch überreiche, mehr oder weniger geeignete Schulbeispiele aus dem persönlichen Erfahrungsschatz des Verfassers gesichert werden soll.

Direkt themabezüglich ist nur das letzte Kapitel: Der Weg aus der Angst (236–243). Hier weist O'Brien erneut auf die Unzufriedenheit, auf die innere Unruhe (236), auf das Unbehagen und Geängstigtsein (237) und auf die Langeweile (238) des modernen Menschen hin. Nur die Liebe zu Gott, dem bergenden Urgrund, kann ihn von der Angst befreien (242). Diese Befreiung gelingt aber nur dem Christen, der in seinem Glauben weiß, daß der Tod nicht Vernichtung, sondern Vollendung des Lebens (242) bedeutet.

Den weit überwiegenden Teil des Buches machen die bereits erwähnten Beispiele aus, die aus allen Lebensbereichen und Berufsschichten gegriffen sind. Der Leser darf hier keine wissenschaftliche Abhandlung über Angst erwarten. Diese Hoffnung könnte der leicht verfängliche Buchtitel aufkommen lassen.

L. Berg, Mainz

Vonessen, Franz: Mythos und Wahrheit. Bultmanns „Entmythologisierung“ und Philosophie der Mythologie. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1964. 88 S. (Christ heute, 5. Reihe, 6. Bändchen) kart. 4,80 DM.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, die Begriffe, welche Bultmann von Heidegger ausleht, in ihrem ursprünglichen (heideggerischen) Sinn und in ihrer Verwendung durch

Bultmann zu prüfen (11/12) und „die umwegig, ja verschoben formulierte Behauptung, die der Begriff Entmythologisierung nun eben enthält... zum Vorschein zu bringen“ (23). Zunächst wird der Terminus „Existential“ einer Analyse unterzogen (12–15). Wenn Bultmann den Mythos als existentiell relevant ansehe, nicht aber als ein Existential betrachte, dann beginne er, „die beiden Begriffe zu verwechseln“ (14) und begehe den Grundfehler, die Verträglichkeit religionsgeschichtlicher Theorien mit existential-philosophischen Denkweisen nicht zu untersuchen (25).

Vonessen stellt — gegen Bultmann, der das Vergangene für „erledigt“ erklärt (32) — ausdrücklich heraus, daß „ein vergangenes Weltbild durchaus nicht unglaublich ist“ (31). „Nicht deshalb, weil es nicht mehr geglaubt wird“ (41). Daß der Mythos vergangen ist, sagt „nichts über ihn und erst recht nichts gegen ihn aus“ (42). Seltsam ist, daß der moderne Mensch, der doch geradezu bedingungslos und naiv an den Fortschritt glaubt, verblüffend sensibel ist „für eine Unglaublichkeit, ... für das Unglaubliche, das ihm in Mythen ... begegnet“ (57). Der Autor betont öfters, es gebe gar nichts zu entmythologisieren, da nicht die „Wahrheit“, sondern der Mensch sich ändern müsse, „um in der Wahrheit zu sein“ (59). Schließlich lasse Bultmann schon deswegen die „nackte Wahrheit“ nicht aufkommen, weil er den unmythischen Rest in neue existentielle Begriffe „einfasse“ (63). Bei aller Antipathie gegen das Mythische müsse bedacht werden, daß die (moderne) ratio den Einblick in gewisse Strukturen der Welt gerade verwehre, die dem Mythos jedoch offenbar klar sind (67). Mythische Erfahrung, die bislang keineswegs verslegt ist (71), „entzieht sich einer Kritik durch moderne Begriffe“ (77); sie ist nicht weniger einseitig als die moderne Erfahrung selbst (77). Den Mythos, „die Offenbarung der Welt in ihrer ersten Gestalt“ (83), vermag man nur dann zu verstehen, „wenn man selbst in die Wahrheit des Mythos hinübersetzt“ (77).

Die sehr qualifizierte Studie weist den Verfasser als wachen kritischen Geist aus. In originalem und gefälligem Stil und in gekonnten Formulierungen diskutiert Vonessen die zentralen Begriffe, die auf dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns stehen. Eine unvoreingenommene Analyse solch grundlegender Termini wie „existential“, „Mythos“, „Vergangenheit“ erweist die bereits im Ansatz ersichtliche Brüchigkeit der tragenden Argumentationen bzw. Behauptungen Bultmanns. L. Berg, Mainz

Erlinghagen, Karl: Die Schule in der pluralistischen Gesellschaft. Kleine Kapitel zur Schulreform (Das pädagogische Gespräch). — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1964. 132 S., kt. lam. 9,80 DM.

Dieses Buch ist mindestens einer der wesentlichsten neueren Beiträge zu katholischer Pädagogik. Es wurde zwar geschrieben, ehe die Diskussion über Berechtigung und Gestalt katholischer (und überhaupt konfessioneller) Schulen in einer pluralistischen Gesellschaft neu aufbrach; es wirkt aber wie dazu geschaffen, Richtzeichen für sie zu geben. Wer an diesem Gespräch teilnehmen will, muß sich mit den Thesen E.s in diesem Buch auseinandergesetzt haben.

E. geht von der Ansicht aus, daß von „allen Seiten“ her Ideologien in die Diskussion über die Schule eingebracht worden seien (5f). Er zeigt dann (9–27) auf, daß die Frage: „Pluralismus in der (einen) Schule oder Schulpluralismus?“ grundsätzlich keine Alternative darstellt, gibt aber der (wohlbegründeten) Überzeugung Ausdruck, „daß die Erziehung in jüngeren Jahren geschlossener und ganzheitlicher sein muß als später“ (25) und empfiehlt eine „Schule der wachsenden Offenheit“ (26). E. legt dann die absolutistischen Wurzeln und die bis (oder gerade) heute dirigistischen Tendenzen des (gesamten?) öffentlichen Schulwesens bloß (28–49), derentwegen dieses „all jenen zur unerträglichen Gewissensbelastung werden muß, denen der Glaube tragender Lebensgrund ist“ (47). E. entwickelt sodann die Konzeption einer „freien katholischen Schule“, die auf Grund freiwilligen Eintritts, eigenständiger Bildungskonzeption, neuartiger Organisation und Didaktik (diese Modellschule hat z. B. teilweise Koedukation, umfaßt und überspielt zugleich alle traditionellen Schularten) und öffentlicher Unterhaltung in ganz anderer Weise als die bisherige „konfessionelle Ersatzschule“ katholisch repräsentativ sein könnte. Das nächste Kapitel des Buches bedenkt und empfiehlt „kooperative Schulaufsicht“ (gerade auch über die plurale Schule, 66–81), sein letztes (82–100) beleuchtet das Verhältnis von Priester und Lehrer geschichtlich, gegenwartspraktisch und erfreulich unparteilich. Last not least enthält das Büchlein die wohlgedachte und doch lernbereite Skizze eines freien katholischen Kollegs (101–126), ein kleines Literaturverzeichnis (127–129) und zwei Register (129–132). Es vermittelt außerdem viele wertvolle Einzelkenntnisse (vgl. z. B. 97: Lehrerbildung; 104f: kath. Bildungsdefizit; 111: „Welt“ als päd. Prinzip).

Der Untertitel des Buches bezeichnet seinen Charakter (und seine Herkunft aus Einzelskizzen?) redlich und bescheiden. Gewisse inhaltliche Überschneidungen (z. B. 50 bis 92; 51–64; 77–91) stören dennoch ein wenig. Literaturangaben und Literaturverzeichnis weisen manche Ungenauigkeiten auf. Ziemlich viele Druckfehler sind stehengeblieben (vgl. 16; 42 (2); 80; 89).

In Kleinigkeiten muß E. mit Anfragen rechnen (vgl. 51 und 73: Bevorzugung Hessens?; 98: Sichbellebttmachen als Erzieh. Prinzip?; 111: keine Zusatzfächer für schulische „Weltbewältigung“?). Wegen der großen Anliegen dieses Buches hat er schon manche Anfeindung erfahren. Der Rez. kann ihnen allen jedoch nur voll zustimmen und wünschen, daß E.s Argumente bekannt und benutzt und seine Anregungen (probeweise und sukzessiv) verwirklicht werden.

W. Nastainczyk, Regensburg

Filthaut, Theodor: Das Reich Gottes in der Glaubensunterweisung (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 3). — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1964. 160 S. kart., 8,80 DM (bei Subskription der Reihe 7,80 DM).

Der Autor hat bereits 1958 in streng wissenschaftlicher Weise „Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung“ (Unters. z. Theol. der Seels., Bd. XII. Freiburg-Basel-Wien) bedacht. Im vorliegenden Büchlein tut er das mit praktischer Zielsetzung, v. a. im Blick auf die Schulkatechese (9; 13).

Sein grundlegendes Kapitel (15–34) referiert und interpretiert das „Zeugnis der Bibel“ über das Königtum und Reich Gottes. Dabei kann der Autor u. a. deutlich machen, daß das landläufige, monarchisch-patriarchalische atl. Gottesbild einseitig ist (24) und daß der gegenwartsfremd anmutende Reichsgedanke auch zeitgerechte partnerschaftliche Wesenselemente (32f.) enthält. Das zweite Kapitel (35–71) ist „Christliche Erziehung als Dienst an der Herrschaft Gottes“ überschrieben. Es leistet zunächst eine kurze, aber gediegene Auseinandersetzung mit Einreden gegen eine christliche Erziehung, bezeichnet dann den „Menschen im Reiche Gottes“ als deren Ziel und setzt sich danach diakritisch mit der Reich-Gottes-Idee als einem (oder gar dem) Konzentrationsprinzip religiöser Unterweisung auseinander. Schließlich weist es Glaubensleben und Glaubenszeugnis als das Besondere eines christlichen Religionslehrers und die Bedeutung der Zugehörigkeit des Katechumenen zum Volk Gottes für allen Religionsunterricht auf. Das letzte Kapitel (72–160) endlich bietet „Unterrichtshilfen“, zunächst solche für die Katechismus-, dann solche für die Bibel-Katechese an. Auch dabei fallen wichtige Nebenfrüchte ab, etwa Gedanken zu Bildkatechesen (z. B. 85f; 128–130) und Vorschläge zu Korrekturen des kirchlichen Vater-unser-Gebets (119–121; 150).

Für F.s Buch nehmen bereits sein klarer Aufbau und seine allenthalben zugleich schöne und schlichte Sprache ein. Seine entscheidende Leistung ist aber selbstverständlich sein Inhalt: Er macht eindringlich und in exemplarischen unterrichtspraktischen Entfaltungen auf das Reich Gottes als zentrale Kategorie der Glaubensverkündigung und -überzeugung aufmerksam. So empfiehlt es sich den vielleicht zu sehr aufs Detail ausgerichteten Priesterkatecheten ebenso wie Laienreligionslehrern, die wohl noch immer zu konzentriert unterwiesen werden (müssen).

In mancher Einzelfrage und -formulierung wird selbstverständlich nicht jeder mit F. einiggehen. (Vgl. beispielsweise: Ist der „Mensch im Reiche Gottes“ Ziel aller Erziehung (37)? Ist Satan nur einer der mächtigsten kreatürlichen Geister (93)? Dürfen die biblischen Ursündeperikopen einfachhin als Ereignisberichte bezeichnet werden (132)? Gerade wegen der gebotenen Kürze des Buches hätte man sich zahlreichere Verweise auf weiterführende Literatur gewünscht (z. B. auf einschlägige Werke Arnolds und Jungmanns zu 42–57).

Bei einer Neuauflage sollten auch die entsprechenden Abschnitte der Religionslehrbücher für die Unterstufe erschlossen werden. Auf den S. 27 (genauerer) und 125 (Got; repariern) fielen mir Druckfehler auf. Auf S. 128 übergeht F. die Tatsache, daß die Erzdiözese Freiburg noch eine eigene Schulbibel verwendet. W. Nastainczyk, Regensburg

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Cruchons, Georges SJ: Einführung in die dynamische Psychologie. Die Person und ihre Umwelt. Aus dem Franz. übertr. v. G. Gebhardt. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1965. 312 S. Lw. 19,80 DM.
- Stroitz, Walter: Widerspruch und Hoffnung des Daseins. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1965. 194 S. Lw. 13,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Adolph, Walter: Hirtenamt und Hirtendiktatur. — Berlin: Morus-Verl. 1965. 183 S. kart. 8,80 DM.
- Heufelder, Emmanuel OSB: Im Umbruch der Zeit. Benedikt und das abendländische Mönchtum. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1965 (Bildheft aus der Sammlung: Lebendige Kirche). O. Pr.
- De Kerdreux, Michel: Johannes XXIII. in der Nachfolge Christi. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1965. 148 S. Lw. 8,80 DM.
- Lecler, Josef SJ: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. 2 Bände. — Stuttgart: Schwabenverl. 1965. 567 u. 647 S. Lw. zus. 78,— DM.
- Ollivier, Claude: Hieronymus. — Stuttgart: Schwaben-Verl. 1965. 118 S. Geb. 7,50 DM.
- Rost, Hans: 2000 Jahre Bibel. Ein kulturgeschichtlicher Bericht. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 206 S. kart. 8,70 DM.
- Scherer, Michael Emilio OSB: Domingos Machado, der Restaurator. Beitrag zur Geschichte der Benediktiner in Brasilien. — München: Verl. der Bayr. Benediktinerakademie. 1965. 162 S. kart. o. Pr.
- Schlonz, Wilhelm: Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche. Grundlagen und Besonderheiten im alten Erzbistum Köln. — Düsseldorf: Schwann-Verl. 1965. 150 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, Bd. 8). Brosch. 18,— DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Die Apostelgeschichte, erklärt von Werner de Boor. Wuppertaler Studienbibel, hrsg. v. Fritz Rienecker und Werner de Boor. — Wuppertal: Brockhaus-Verl. 1965. 472 S. Lw. 29,80 DM.
- Benoit, Pierre OP: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Aus dem Franz. übertr. v. E. S. Reich. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 336 S. Lw. 38,— DM.
- Bibelkalender 1966. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. Format 26×38 cm, Kunstdruckkarton 8,80 DM.
- Daniélou, Jean SJ: Vom Ursprung bis Babel. Genesis 1—11. Aus dem Franz. übertr. v. G. Kappeler SJ. — Frankfurt. 1965. 102 S. Lw. 7,80 DM.
- Dimier, Catherine: Was nicht im Alten Testament steht. Apokryphen und Manuskripte vom Toten Meer. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 169 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann SJ, VI. Reihe, Bd. 7) Kart. 4,50 DM.
- Grelot, Pierre: La Bible, Parole de Dieu. Introduction théologique à l'étude de l'Écriture Sainte. — Paris-Tournai-Rom-New York: Desclée. 1965. XII, 418 S. Geb. 3,30 bF.
- Haag, Herbert: Er ward mir zum Heil. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 61 S. (Theol. Meditationen, hrsg. v. Hans Küng, Bd. 10) kart. 3,90 DM.
- Krinetzki, Leo: Israels Gebet im Alten Testament. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 116 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann SJ, VI. Reihe, Bd. 5a). Kart. 4,50 DM.
- Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit. Teil II: Apostelgeschichte, Briefe, Offenbarung. — Stuttgart: Quell-Verl. 1965. 432 S., 92 Fotos. Balacron 16,— DM, Taschenausgabe 7,— DM.
- Ohlmeyer, Albert: Der Reichtum der Psalmen. Erschlossen von Heiligen aller christlichen Zeiten. 2. Bd. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1965. 280 S., Dünndruck-Taschenausg., Plastikband 7,50 DM.
- Romaniuk, Kasimierz: Wegweiser in das Neue Testament. Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 125 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift), kart.
- Schekle, Karl Hermann: Wort Gottes. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 48 S. (Theolog. Meditationen, hrsg. v. H. Küng, Bd. 11), kart. 3,90 DM.
- La Synopse des Quatre Évangiles en français. Avec Paralleles des Apocryphes et des Pères. Par les R.R.P.P. Benoit et Boismard de l'École Biblique de Jérusalem. Tom. I. — Paris: Du Cerf. 1965. 400 S., Lw. 42,—fFr.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Herausgegeben von Lothar Coenen, Erich Bayreuther und Hans Bietenhard. — Wuppertal: Brockhaus-Verl. 1. Lieferung: Abraham-Bewachen. 1965. 112 S., kart. Sbskr.: 16,80 DM.

- Trilling, Wolfgang: Denn Staub bist du ... Eine Einführung in den Bericht vom Paradies und Sündenfall. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 148 S. Lw. 11,80 DM.
- Zobel, Hans-Jürgen: Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kulturellen Zustände im damaligen Israel. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1965. XI, 162 S. (Beihefte zur Zeitschr. f. die AT-Wissenschaft, hrsg. v. G. Fohrer, H. 95) Lw. 34,— DM.

DOGMATIK, MORAL, ÖKUM. THEOLOGIE

- Bea, Augustin Kardinal: Einheit in Freiheit. Betrachtungen über die menschliche Familie. — Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer-Verl. 1965. 304 S. Lw. 19,80 DM.
- Betz, Otto: Das Wagnis mit der Welt. Christliches Zeugnis in unserer Zeit. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 180 S. Kart. 8,70 DM.
- Congar, Yves OP: Für eine dienende und arme Kirche. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 127 S. (Grünewald-Reihe) Kart. 8,80 DM.
- Das Cusanusjubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate. Hrsg. v. Rudolf Haubst. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 452 S., 13 Bildseiten (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft, Bd. 4) Kart. 35,— DM, Lw. 38,— DM.
- Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-Deutsch.
Bd. I: Constitutio dogmatica de Ecclesia — Dogmatische Konstitution über die Kirche. Eingel. v. Wilhelm Breuning. Bd. II: Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis. — Dekret über die kath. Ostkirchen. Eingel. von Alfons Maria Mitnacht. — Decretum de Oecumenismo — Dekret über den Ökumenismus. Eingel. v. Wilhelm Bartz. — Decretum de instrumentis communicationis socialis. — Dekret über die publizistischen Mittel. Eingel. v. Ignaz Keßler. Bd. III: Über die Liturgie. Eingel. v. Bischof Hermann Volk. — Konstitution — Motu Proprio — Instruktion — Reskripte. Beschlüsse, Erklärungen, Anweisungen und Richtlinien der deutschen Bischöfe. — Trier: Paulinus-Verlag 1965. 185 + 131 + 276 S., Kart. 8,80 DM + 6,80 DM + 13,80 DM.
- Doms, Herbert: Gatteneinheit und Nachkommenschaft. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. IX, 145 S. (Walberberger Studien. Theol. Reihe, Bd. 2) Lw. 17,80 DM.
- Egenter, Richard — Matussek, Paul: Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze von Moraltheologie und Psychotherapie. — München: Droemer/Knaur-Verl. 1965. 216 S. Lw. 12,80 DM.
- Freiburger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geist beider Testamente. Hrsg. v. W. Eckert, G. Hüßler, L. Kaufmann, G. Luckner, K. Schmidhüs, A. Vögtle. — Freiburg (Selbst-Verlag) 176 S. (Jahrgang XVI/XVII, Folge 1964/65, Nummer 61/64) Geb. 12,— DM.
- Görlich, Ernst, Joseph: Die Kirche der Gegenwart. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 143 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, XI, Bd. 6) Kart. 4,50 DM.
- Häring, Bernhard: Macht und Ohnmacht der Religion. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1965. 250 S. (Herderbücherei 236), Kart. 3,95 DM.
- Kasper, Walter: Dogma unter dem Wort Gottes. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 149 S. Kart. 9,80 DM.
- Kluxen, Wolfgang: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. — Mainz: Grünewald-Verlag 1964. 244 S. (Walberberger Studien, Phil. Reihe, Bd. 2) Lw. 28,50 DM.
- König, Kardinal Franz: Die Konzilsidee von Konstanz bis Vatikanum II. — Köln: Bachem-Verl. 1965. 45 S. Kart. 4,20 DM.
- Küng, Hans: Christenheit als Minderheit. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 63 S. (Theol. Meditationen, hrsg. v. H. Küng, Bd. 12) Kart. 3,80 DM.
- Lackmann, Max: Mit evangelischen Augen. Bd. 4: Im Kampf um die Freiheit. — Graz-Wien-Köln: Styria-Verl. 1965. 493 S., 8 Bilder, Kart. 19,80 DM.
- Lais, Hermann: Dogmatik. Erster Teil — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1965. 284 S. (Berckers Theol. Grundrisse, Bd. 4) Lw. 14,80 DM, Kart. 12,80 DM.
- Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft. Bd. 3. In Verb. mit dem Vorstand der Cusanusgesellschaft hrsg. v. Rudolf Haubst. — Mainz: Grünewald-Verl. 1963. 270 S., 9 Abb., 8 Tafeln. Kart. 35,— DM.
- Mühlen, Heribert: Das Vorverständnis von Person und die Evangelisch-Katholische Differenz. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. 51 S., brosch. 6,90 DM.
- Müller, Manfred, SVD: Beiträge zur Theologie Ottos von Freising. — Mödling: Gabriel-Verlag 1965. XVI, 96 S. (St. Gabrierler Studien, Bd. 19) Kart. 13,40 DM, Hlw. 15,80 DM.).
- Mysterium Salutis. — Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band I. Hrsg. v. Johannes Feiner und Magnus Löhrer. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1965. XLIII, 1034 S.
- Ratzinger, Joseph: Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode. — Köln: Bachem-Verl. 1965. 90 S. Kart. 5,40 DM.

- Schlette, Heinz Robert: Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute. — Köln: Bachem-Verl. 1965. 99 S., kart. 6,40 DM.
- Theologische Akademie. Hrsg. v. Karl Rahner SJ und Otto Semmelroth SJ. Bd. I und II. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1965. 116 und 118 S., Paperback-Ausg., je Band 6,80 DM.
- Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert. Hrsg. und eingel. v. Leo Scheffczyk. — Bremen: Schönemann-Verlag 1965. II, 522 S. (Sammlung Dietrich, Bd. 300) 19,80 DM.
- Thurian, Max: Maria. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 244 S., Lw. 19,80 DM.
- De Vries, Wilhelm: Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 143 S. (Herderbücherei Bd. 232) Kart. 2,80 DM.
- Weltverständnis im Glauben. Unter Mitarbeit von Jörg Splett hrsg. v. Johann Baptist Metz. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 315 S. (Grünewald-Reihe) Kart. 18,80 DM.
- Wölfel, Eberhard: Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. — Münster: Aschendorff-Verlag 1965. VIII, 275 S. (Beiträge z. Geschichte der Philos. u. Theologie DE MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. 40, Heft 5) kart. 45,— DM.

PASTORALTHEOLOGIE — SOZIALLEHRE

- Blomme, Robert: Widerspruch in Freiheit. — Limburg: Lahn-Verl. 1965. 144 S. (Werdende Welt, Bd. 5) Kart. 14,80 DM.
- Dreier, Wilhelm: Wirtschaftliche und soziale Sicherung der Ehe. — Münster i. W.: Regensburg-Verl. 1965. 236 S., kart. 13,50 DM.
- Hasenfuß, Josef: Sozialismus und Existentialismus als Religionsersatz. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 168 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, XVIII, Bd. 1) Kart. 4,50 DM.
- Konzil und Soziale Frage. Dokumentation VI/1965 zum „Appell an das Ökumenische Konzil“ der Arbeitsgemeinschaft katholischer Laien. — Hagen: Glaube und Tat-Verl. 1965. 47 S. Geh. 1,50 DM.
- Schlösser, Felix: Kirche, Anspruch und Ärgernis. Die Botschaft des Konzils an unsere Zeit. Mit einem Geleitwort von Bernhard Häring. — Regensburg: Pustet-Verl. 1965. 214 S. Lw. 13,80 DM.
- Vogt, Wolfgang: Der Staat in der Soziallehre der Kirche. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag. 1965. 162 S. Bibl. Ekklesia, Bd. 24) Kart. 4,80 DM.
- Vranckx, Luc: Soziologie der Seelsorge. — Limburg: Lahnverl. 1965. 174 S. (Werdende Welt, Bd. 4) kart. 14,80 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — KATECHETIK — HOMILETIK

- Familienbuch zum Katechismus. Hrsg. von den Bischöfen der deutschen Diözesen, bearb. im Auftrag des Deutschen Katechetenvereins von Alfred Barth, unter Mitarbeit von Felizitas Betz, Maria Luise und Georg Thurmaier. — Trier: Paulinus-Verlag 1965. XV, 317 S. Lw. 10,80 DM.
- Filthaut, Theodor: Kirchenbau und Liturgiereform. — Mainz: Grünewald-Verl. 1965. 56 S. 13 Bildt., engl.-brosch. 10,80 DM.
- Gschwend, Koloman OSB: Die Depositio und Elevatio Crucis im Raum der alten Diözese Brixen. Ein Beitrag zur Geschichte der Grablegung am Karfreitag und der Auferstehungsfeier am Ostermorgen. — Sarnen: Buchdruckerei Ehrli. 1965. XIX, 174 S. Kart. 2000,— Lire.
- Klausner, Theodor: Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Bonn: Hanstein-Verl. 1965. 5. Aufl., 245 S., kart. 17,— DM, Lw. 22,50 DM.
- Kleine Predigttypologie. Bd. I: Die Gemeindepraxis. Hrsg. v. Ludwig Schmidt. — Stuttgart: Klotz-Verl. 1965. 336 S. Balacron 21,80 DM, Subskr. 18,50 DM.
- Kleine Predigttypologie. Bd. II: Das Alte Testament. Hrsg. v. C. H. Feisker. — Stuttgart: Klotz-Verl. 1965. 373 S., Balacron 24,70 DM, Subskr. 21,20 DM.
- Rahner, Karl: Biblische Predigten. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 232 S. Lw. 16,80 DM.
- Rast, Timotheus OSB: Von der Beichte zum Sakrament der Buße. Eine katechetische Besinnung zur rechten Unterweisung über das Sakrament der Buße mit geschichtlicher und theologischer Begründung. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 269 S. (Katechetische Studien) Lw. 19,80 DM.
- Tillmann, Fritz: Die sonntäglichen Evangelien. Im Dienst der Predigt erklärt. Neu bearb. hrsg. u. im Verkündigungsteil neu verf. v. Paul Goedeke. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 736 S. Lw. 44,— DM.

VERSCHIEDENES

- Gohlke, Paul: Die ganzen Zahlen im Aufbau der Welt. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1965. 86 S., kart.

Neuerscheinungen

Verlag Aschendorff



Wilhelm Thüsing:
Per Christum in Deum

Studium zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. Der Christ unserer Tage, der an den sicheren Besitz der christologischen und trinitarischen Dogmen gewöhnt ist, kann sich kaum eine Vorstellung davon machen, welche Spannung die Urchristenheit auszuhalten hatte zwischen dem ererbten Monotheismus Israels und dem neuen Christusglauben. Mußte die absolute Bindung an den Kyrios Christus nicht den Glauben an den einen Gott sprengen? Der Apostel Paulus hat dieses Problem wie wenige andere erfaßt. Freilich macht er es nicht zum Thema eigener Ausführungen. Was er darüber denkt, ist aus relativ wenigen expliziten Aussagen zu erkennen.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, aus diesen Aussagen und Andeutungen die Antwort zu gewinnen, die Paulus gibt. (*Neutestamentliche Abhandlungen.* Neue Folge, Band 1) XVI und 275. Seiten, kartoniert DM 32.—, Leinen DM 34.—.

Heribert Mühlen:
Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz

In dieser anregenden, ja aufregenden Abhandlung (Prof. Karl Gerhard Steck, Universität Münster) möchte der Paderborner Professor den viel gebrauchten und mißbrauchten Topos der Kontroverse abbauen, wonach dem dinglichen Substanzdenken der katholisch-scholastischen Tradition das personale Denken des reformatorischen Protestantismus unversöhnlich gegenüberstehen müsse. — Erweiterte Ausgabe eines Aufsatzes aus CATHOLICA, Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie. 52 Seiten, kart. DM 6.80.

Hans Jorissen:
Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik

In eingehender Auswertung des gedruckten und handschriftlichen Quellenmaterials untersucht der Verfasser den im 12. Jahrhundert aufgekommenen Begriff der Transsubstantiation nach Herkunft, philosophisch-metaphysischer Begründung und theologischer Reichweite. Besondere Bedeutung kommt auch den Untersuchungen über die theologische Qualifikation der Transsubstantiationslehre in dieser Epoche zu, insofern sich hierin die fortschreitende Entfaltung des Glaubensbewußtseins zum Ausdruck bringt. Als 2. Teilband ist eine Edition der wichtigsten eucharistischen Texte dieser Periode in Vorbereitung. — (*Münsterische Beiträge zur Theologie*, Band 28/1) XXII und 162 Seiten, kart. DM 23.—, gebunden DM 26.—.

Ernst Dassmann:
Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand

Quellen und Entfaltung. — Ambrosius ist eine Schlüsselfigur an der Wende und bei der Neuorientierung im spätantiken Zeitraum. Seine Bedeutung als Kirchenpolitiker, der den Dualismus von Kirche und Staat praktisch in die Wege leitete, wird von Dassmann ergänzt durch das Bild, das den Mailänder Bischof als sorgenden Hirten seiner Gemeinde zeigt. Die Quellen, aus denen die geistliche Führungskraft des »Bischofs« sich nährte, sind hier in umfassender Breite erschlossen. — (*Münsterische Beiträge zur Theologie*, Band 29) XII und 318 Seiten, kart. DM 46.—, gebunden DM 49.—.

WERKE VON KARL RAHNER

Hörer des Wortes

Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie

Neu bearbeitet von J. B. Metz. 221 Seiten. Leinen DM 18,50

Dieses religionsphilosophische Werk wurde zusammen mit der erkenntnis-metaphysischen Arbeit *„Geist in Welt“* grundlegend für Karl Rahners *„anthropologisch gewendete Theologie“*, in der sich immer wieder die Fruchtbarkeit philosophischer Fragestellung für das *„Hören des Wortes Gottes“* erweist. In der vorliegenden Neubearbeitung kommt gerade diese *„innere Korrelation“* zwischen Theologie und Philosophie deutlich zum Ausdruck.

Geist in Welt

Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin

3. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 2. im Auftrage des Verfassers von J. B. Metz überarbeiteten und ergänzten Auflage. Leinen DM 29,50

„Diese Philosophie hat in Thomas ihre Mitte, aber in Augustinus ihre Breite und in der Fragestellung der modernen deutschen Philosophie des Idealismus und der Phänomenologie bis Heidegger ihre Aktualität.“

Hans Urs von Balthasar

Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch

303 Seiten. Leinen DM 25,—

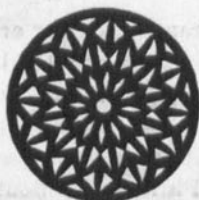
„Inhaltlich zu diesem Buch etwas zu sagen fällt schwer. Man müßte wohl vom ganzen Menschen Karl Rahner, vom Beter, Theologen und Jesuiten reden und nicht von diesem Buch. Denn wie kaum ein Werk Rahners entstammt es jener innersten Mitte — nennen wir sie Herz —, in der Glaube und Theologie, Beten und Denken, Gottes Gnade und menschliches Hören eins sind. Und in dieser Mitte ist keimhaft enthalten, was Rahner in bald unzähligen Veröffentlichungen zu sagen nicht müde wird. — Ein höheres Lob kann diesem Buch nicht gespendet werden.“

Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum, Innsbruck

IM KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 4 29 38

Lateinisch-deutsches

Altar-Meßbuch

Zum 2. Passionssonntag
erscheint Band II.

Damit liegt das Altar-Meßbuch mit
den neuen deutschen Präfationen voll-
ständig vor.

Preis aller 3 Bände DM 150,-

Gleichzeitig erscheint auch Schott II
in Übereinstimmung mit den Texten
des Altar-Meßbuches.

Preis DM 18,80

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Postfach 38

In- und ausländische Meßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

ROLF ZERFASS

Lektorendienst

*Fünfzehn Regeln für
Lektoren und Vorbeter*

72 Seiten, 8°, kart. DM 5,80

In einprägsamen Regeln gibt der
Verfasser jungen Lektoren und
Vorbetern die Richtschnur für
ihre liturgische Aufgabe. Jede Re-
gel wird knapp kommentiert und
durch Beispiele erläutert. Das aus
der praktischen Schulungsarbeit
mit Lektoren entstandene Buch
wird künftig der Gottesdienstge-
staltung gute Dienste leisten.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Bibliotheca Seminarialis
3. 5. 1966
Trier
LS

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Hansjörg Auf der Maur SMB, z.Z. Formosa
Eine Vorform des Exsultet in der griechischen
Patristik

Johannes Betz, Mainz
Die Theologie und das Zweite Vatikanische
Konzil

Franz Mußner, Regensburg
Liturgiekonstitution und Schriftauslegung
für die Gemeinde

Josef Jacob SVD †, St. Gabriel
Ökumenische Theologie

Besprechungen:
Soziologie, Kirchenrecht, Geistliches Leben,
Dogmatik

Heft 2
März/April 1966
75. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

X 21 935 F

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die **Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 21,80 DM, Einzelheft 4 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenscheinigung 17,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BDI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Eine Vorform des Exsultet in der griechischen Patristik*

Von Hansjörg Auf der Maur SMB, z. Z. Formosa

Der Osterjubiläum der lateinischen Kirche hat seinen vollendeten Ausdruck im Exsultet der Osternacht gefunden. Diese österliche Lichtdanksagung, die mit Recht auch *praeconium paschale* genannt wird, ist in den vergangenen Jahrzehnten Gegenstand eingehender Studien gewesen¹. Von den Forschern, die sich um die Geschichte des Exsultet besonders verdient gemacht haben, seien hier u. a. erwähnt: Bernard Capelle², Odo Casel³, Franz Josef Doelger⁴, Bonifaz Fischer⁵, Christine Mohrmann⁶, Jordi M. Pinell⁷. Auf Grund ihrer Arbeiten ist es uns möglich, die Entwicklung der

* Die vorliegenden Ausführungen stellen den Text der Lectio dar, die der Verfasser am 10. April 1965 bei seiner Doktorpromotion vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat. Für die Veröffentlichung wurden die Anmerkungen und einige Ergänzungen hinzugefügt. Ausführliche Darlegung des Themas mit weiteren Literaturangaben in der Dissertation, die demnächst in der Reihe der Trierer Theologischen Studien erscheinen wird unter dem Titel: „Die Osterhomilien Asterius' des Sophisten als Quelle für die Geschichte der Osterfeier“.

Die Anmerkungen werden die folgende abgekürzte Zitation verwenden:
Le Déaut = R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Analecta Biblica 22)

Rom 1963.

Fueglistner = N. Fueglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963.

Goldschmidt = E. D. Goldschmidt, *Die Pessach Haggadah*, Berlin 1937.

Gothicum = *Missale Gothicum*, Cod. Vat. Reg. lat 317
(ed. K. Mohlberg) Rom 1961.

Richard = M. Richard, *Asterii Sophistae commentariorum in psalmos quae supersunt; accedunt aliquot homiliae anonymae* = *Symbolae Osloenses*, Fasc. Supplet. XVI, Oslo 1956.

Schmidt = H. Schmidt, *Hebdomada Sancta*, Rom-Freiburg-Barcelona, Vol. I (1956); Vol. II (1957).

StB = H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I—IV*, München 1922—1928; V—VI, München 1956—1961.

¹ Vgl. die ausführliche Bibliographie bei Schmidt I, 290—292; II, 976—977.

² B. Capelle, *L'„Exsultet“ pascal, œuvre de saint Ambroise*: *Miscellanea Giovanni Mercati* (= *Studi e Testi* 121), Città del Vaticano 1946, 219—246.

³ O. Casel, *Der österliche Lichtgesang der Kirche*: *Liturg. Zeitschrift* 4 (1931—32) 179—191.

⁴ F. J. Doelger, *Lumen Christi — Deo gratias. Eine Untersuchung zum abendlichen Lichtgesang in der Antike und im Christentum*: *Antike und Christentum* 5 (1936) 1—43.

⁵ Bonif. Fischer, *Ambrosius der Verfasser des österlichen Exsultet?*: *ALW* 2 (1952) 61—74.

⁶ Ch. Mohrmann, *Exsultent divina mysteria*: *Elit* 66 (1952) 274—281.

⁷ J. M. Pinell, *La benedicció del ciri pasqual i els seus textos*: *Liturgica* 2 (= *Scripta et documenta* 10), Montserrat 1958, 1—119.

Lichteucharistie der Osternacht und die Textgeschichte des Exsultet ziemlich genau zu verfolgen.

Es ist sicher, daß unser Exsultet, die große Lichtdanksagung der Osternacht, zusammenhängt mit dem antiken Brauch des allabendlichen Lichter-Anzündens⁸. Es ist durchaus verständlich, daß diese auch von der christlichen Liturgie übernommene, tägliche Lichtdanksagung⁹ an dem einen Abend und in der einen Nacht, der Osternacht, eine feierliche Form gefunden hat¹⁰.

Der früheste uns bekannte Text einer spezifisch österlichen Lichtdanksagung im Westen ist nun gerade das Exsultet der römischen Liturgie, nämlich die *Benedictio Cerei Gallicana*¹¹. Zwar ist die älteste Quelle unseres *praeconium* erst das ca. 700 verfaßte Missale Gothicum¹². Hingegen reicht der Text sicher weiter zurück, sehr wahrscheinlich in das Ende des 4. Jahrhunderts¹³. Wenn auch kaum Ambrosius als Verfasser in Frage kommt¹⁴, so deuten alle Anzeichen darauf hin, daß unser Text aus Norditalien stammt, und daß sein Verfasser, oder besser gesagt, sein Kompilator, von Ambrosius beeinflusst ist¹⁵.

Eine nähere Untersuchung unseres Exsultet und der Vergleich mit seinen verwandten Formen zeigt eindeutig, daß unser Text keine literarische Einheit darstellt. Es handelt sich um eine Kompilation verschiede-

⁸ Vgl. Doelger, a. a. O. 1—43; ders., *Χαίρετε τὸ πρὸν φῶς* als antike Lichtbegrüßung bei Nikarchus und Jesus als heiliges Licht bei Klemens von Alexandria: *Antike und Christentum* 6, 147—151.

⁹ Beispielsweise sei hier nur erwähnt die kappadokische Lichtdanksagung bei Basilius (De Spiritu Sancto 29, 73: PG 32, 20), Gregor v. Nyssa (Vita S. Macrinae: Gregorii Nysseni Opera VIII, pars I, ed. Jaeger, Leyden 1952, 398, 23—399, 22) und Gregor v. Nazianz (Carmina I, 1 Nr. 32: PG 37, 511—514) und die verschiedenen Lichtsegen im Abendland, so bei Tertullian, Cyprian, Hieronymus, Prudentius und Cassian (vgl. Doelger a. a. O. 20—29).

¹⁰ Casel, a. a. O. 188 ff. Dazu trug wohl die Lichtsymbolik bei, die ja in besonderer Weise die Auferstehung Jesu aussagt (vgl. F. J. Doelger, *Sol salutis*, Münster/W. 1925, 336—379).

¹¹ Andere frühe (mit dem Exsultet teilweise verwandte) Lichtdanksagungen sind die *Benedictio I* und *II* des Ennodius (CSEL 6, 415—422), die *Benedictio Cerei Gelasiana* (Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli, Sacramentarium Gelasianum I, XLII, ed. K. Mohlberg, Rom 1960, 68—70), die *Benedictio Cerei Ambrosiana* (Ambrosianae Missae ritus et ordo: I. Pamelius, Liturgica Latinorum, Coloniae Agripinae 1571, I, 344—347), die *Laus Cerei Vetus Itala* (H. Bannister, The „vetus itala“ text of the Exsultet: JThS 11, 1910, 43—54) und zwei altspanische Benedictionen (*Benedictio lucerne mozarabica* und *Benedictio cerei mozarabica*: Missale Mixtum secundum regulam B. Isidori: PL 85, 441—445).

¹² Gothicum, Nr. 270.

¹³ J. M. Pinell (vgl. Anm. 7).

¹⁴ B. Capelle nimmt Ambrosius als Verfasser an (vgl. Anm. 2).

¹⁵ So Bonif. Fischer (vgl. Anm. 5) und Ch. Mohrmann (vgl. Anm. 6).

dener Elemente, die zu dem ursprünglichen Element der Lichtdanksagung zugefügt sind, so das Exordium als Aufruf zu Jubel, Darbringung und Lob der Kerze, ein Lob der Biene und vor allem ein ausgedehntes Lob der Osternacht¹⁶. Zudem sind Ambrosius- und Vergil-Zitate eingeflochten¹⁷.

Zur Beleuchtung der Vorgeschichte unseres Exsultet mußte die Forschung die verschiedenen Elemente aus der Gesamtkomposition herauslösen und ihnen je einzeln in der Tradition nachgehen. Das Element der Lichteucharistie und seine Vorformen haben bereits Odo Casel und F. J. Doelger eingehend untersucht¹⁸. Wir möchten nun im folgenden das Element des Osternachtlobs herausgreifen und einen kleinen Beitrag zu dessen Vorgeschichte leisten. In den vergangenen zwei Jahrzehnten sind nämlich aus dem Bereich der griechischen Patristik zwei bedeutende Osterpredigten bzw. Predigtsammlungen entdeckt worden: die Osterhomilie des Meliton von Sardes¹⁹ und eine Sammlung von Homilien der Osternacht und Osterwoche des Asterios Sophistes²⁰. Beide Autoren bieten uns je einen Passus über die Osternacht, die wir als Vorformen des Osternachtlobs unseres Exsultet bezeichnen können: Meliton bloß ansatzweise, Asterios jedoch in entwickelter Form. Wir wollen in den folgenden Ausführungen besonders das Osternachtlob des Asterios als die früheste bekannte eigentliche Vorform des Osternachtlobs im Exsultet vorstellen.

Wir suchen zunächst kurz dieses Osternachtlob in Entstehungsort, Zeit und Umständen zu situieren (I); dann werden wir versuchen, seinen Text nach Form, Motiven und Theologie zu analysieren (II) und schließlich die Stellung dieses Osternachtlobs in der Tradition, besonders seine Beziehung zum Exsultet zu skizzieren (III).

I. Situierung des Osternachtlobs des Asterios: Entstehungsort, Zeit und Umstände

Wie schon erwähnt, stammt unser griechisches Osternachtlob von einem bisher nur wenig bekannten Autor, von Asterios Sophistes²¹, der in Kappa-

¹⁶ Siehe unten S. 70.

¹⁷ So nach Schmidt 644 f., vgl. Capelle, a. a. O.; Bonif. Fischer, a. a. O.

¹⁸ Vgl. Anm. 3 und 4. Solche Vorformen sind z. B. der abendliche Lichtgruß an Christus: Ζωὴς χορηγὸς χριστέ, χαίρε φῶς ἀνέσπερον (Methodios von Philippi, Symposion XI: GCS 27, 123, 5) und der wahrscheinlich schon aus dem 2. Jh. stammende Abendhymnus φῶς ἱλαρόν (vgl. Doelger, a. a. O. 13–15).

¹⁹ Vgl. C. Bonner, The Homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardis, Studies and Documents XII, London, Philadelphia 1940. M. Testuz, Papyrus Bodmer XIII, Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, Cologny-Genève 1960. J. Blank, Meliton von Sardes, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt, Freiburg i. Br. 1963.

²⁰ Hrsg. v. Richard.

²¹ Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Bischof Asterios von Amaseia († 410).

dokien in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts geboren wurde²². Möglicherweise ist er von jüdischer Herkunft²³ und übte den Beruf eines Sophisten aus²⁴, d. h. eines Rhetors, Advokaten und Philosophen²⁵. Wann, wo und wie er Christ wurde, wissen wir nicht²⁶. Jedenfalls war er ein Schüler des Lukian von Antiochien²⁷ und zählte später noch zum Kreis der sogenannten Syllukianisten²⁸. Zusammen mit Arius wurde er der Wegbereiter und Vorkämpfer des extremen Arianismus²⁹. Berühmtheit erlangte er vor allem durch seine Predigten³⁰, obwohl er zeit seines Lebens Laie blieb³¹. Zahlreiche Reisen führten ihn u. a. nach Syrien und Palästina³². Nachdem er sich nach dem Konzil von Nikaia vom extremen Arianismus abgewandt hatte³³, ist er wohl bald nach 341 in Kappadokien gestorben³⁴.

Von seinen vielen Werken waren bis in die jüngste Zeit nur wenige Bruchstücke bekannt³⁵. Die Arbeiten der beiden Gelehrten Marcel Richard, Paris³⁶ und Eliv Skard, Oslo³⁷ haben uns neuestens eine Homiliensammlung zu den Psalmen zugänglich gemacht, die 1956 in den Supplementa

²² Vgl. Socrates, *Hist. Eccl.* I, 36: PG 67, 172 B; vgl. G. Bardy, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, 327.

²³ Zur vermutlich jüdischen Herkunft des Namens Asterios s. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg i. Br. 1959, 222 Anm. 2. Seine judaisierende Tendenz in der Theologie bezeugt uns Athanasios, *Or. Contra Arianos* III, 2: PG 26, 324–325 A. Ebenso dürfte seine Vertrautheit mit der rabbinischen Exegese und seine Überlieferung von judenchristlichen liturgischen Traditionen darauf hinweisen.

²⁴ Socrates, *Hist. Eccl.* I, 36: PG 67, 172 B.

²⁵ Vgl. Bardy, a. a. O. 318.

²⁶ Jedenfalls vor der Verfolgung des Maximianus Herculeus; denn zu dieser Zeit ist bezeugt, daß er ebenfalls den Göttern opferte (Athanasios, *De synod.* 18, 2: H. G. Opitz, *Athanasius Werke* Bd. 2/1, Berlin-Leipzig, 1935, 245).

²⁷ Vgl. Philostorgios, *Hist. Eccl.* II, 14: GCS 21, 25.

²⁸ Vgl. Epiphanius, *Pan. Haer.* 76, 3, 5: GCS 37, 343. Vgl. die Studie von Bardy (Anm. 22).

²⁹ Vgl. Athanasios, *De decret. Nic. synod.* 8, 1: Opitz, a. a. O. 7, 20–22.

³⁰ Vgl. ebd. 20, 2: Opitz, a. a. O. 17, 3–5.

³¹ Vgl. G. Bardy, a. a. O. 319 f.

³² Vgl. Eusebios, *Contra Marc.* I, 4, 48: GCS 14, 28; dazu Bardy a. a. O. 326.

³³ Vgl. Philostorgios, *Hist. Eccl.* II, 15: GCS 21, 25; IV, 4: GCS 21, 60; dazu Richard III.

³⁴ Vgl. G. Bardy, *Astérius le Sophiste*: RHE 22 (1926) 230 f.

³⁵ Eigentlich nur Fragmente seines Syntagmation; vgl. J. Quasten, *Patrology* III, Utrecht-Antwerpen 1960, 195 f.

³⁶ Vgl. u. a. M. Richard, *Les homélies d'Astérius le Sophiste sur les psaumes IV–VII*: RBibl 44 (1935) 548–558; ders., *Une ancienne collection d'homélies grecques sur les psaumes I–XV*: Symbolae Osloenses 25 (1947) 54–73.

³⁷ Vgl. u. a. E. Skard, *Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist*: Symbolae Osloenses 20 (1940) 86–132; ders., *Bemerkungen zu den Asterios-Texten*: ebd. 27 (1949) 54–69.

der *Symbolae Osloenses* ediert wurde³⁸. Unter diesen Psalmenhomilien finden sich 10 Predigten über die Psalmen 5, 8, 11, 15, 18 und 44, die an die Neugetauften in der Osternacht und Osterwoche gerichtet wurden³⁹. Diese Osterhomilien dürften wohl zwischen 325 und 341 in Kappadokien gehalten worden sein. Sie bieten uns interessantes Material über die Osterfeier des frühen 4. Jahrhunderts und lassen uns eine liturgische Tradition erkennen, die wohl noch ins 3. Jahrhundert zurückreicht. Vor allem stoßen wir hier auch auf liturgische und theologische Überlieferungen, die ins Judenchristentum zurückführen.

Der für uns wichtige Lobpreis auf die Osternacht findet sich in der Homilie des zweiten Tages in der Osterwoche⁴⁰, einer Homilie über Ps. 5, genauer über dessen Überschrift: „Εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς κληρονομώσεως: Auf das Ende über die Erbsende.“ Nach einem Aufruf zum Jubel⁴¹ wird das österliche Heilsgeschehen und seine Heilswirkungen beschrieben: durch den Tod und die Auferstehung Christi ist die Synagoge, die der Ekklesia das Erbe streitig machen wollte, besiegt worden⁴². Die am Boden liegende und mit Füßen getretene Ekklesia aber wurde aufgerichtet. Zu Ende ist auch der heidnische Götterkult und es beginnt die neue Liturgie; denn geschlachtet ist das Lamm, das hinwegnimmt die Sünden der Welt⁴³. Daran knüpft nun ein 16strophiger, je zweigliedriger, antithetischer Hymnus auf das Ostermysterium⁴⁴, der in einem 16gliedrigen Lobpreis auf die Osternacht ausklingt⁴⁵.

³⁸ S. o. Anm. 20.

³⁹ Hom. VIII über Ps. 5 (*Richard* 63—68)

Hom. XI über Ps. 5 (*Richard* 75—81)

Hom. XV über Ps. 8 (*Richard* 108—116)

Hom. XVI über Ps. 8 (*Richard* 117—123)

Hom. XXII über Ps. 11 (*Richard* 172—174)

Hom. XXX über Ps. 18 (*Richard* 239—242)

Hom. XXXI über Ps. 44 (*Richard* 242—245)

Vgl. *Richard* VI ff. Aus innern Gründen glauben wir, zur Serie der Osterhomilien noch folgende Predigten zählen zu können:

Hom. VI über Ps. 5 (*Richard* 45—54)

Hom. XXI über Ps. 11 (*Richard* 160—172)

Hom. XXVIII über Ps. 15 (*Richard* 223—227)

⁴⁰ Hom. XI, In Psalmum V, Homilia VI seu in feriam II infra octavam Paschae: *Richard* 75—81. Diese Homilie findet sich bereits bei Migne, aber unrichtigerweise unter dem Namen Asterios von Amaseia (PG 40, 433—449).

⁴¹ *Richard* 75, 13—15.

⁴² Ebd. 75, 15—76, 6.

⁴³ Ebd. 76, 6—19.

⁴⁴ Ebd. 76, 19—77, 10.

⁴⁵ Ebd. 77, 10—19.

II. Form, Motive und Theologie des Osternachtlobs

1. Der Text dieses Osternachtlobs lautet wie folgt⁴⁶

- 14 Ein doppeltes Schauspiel war da zu schauen:
als Christus gekreuzigt wurde, wurde der Tag verfinstert,
und als er auferstand, da wurde die Nacht wie ein Tag erleuchtet.
- 15 Warum wurde der Tag verfinstert?
Weil über Christus geschrieben steht:
„Finsternis legte er um als seinen Mantel“ (Ps 17, 12).
- 16 Warum wurde die Nacht wie ein Tag erleuchtet?
Weil der Prophet sagte: „Die Finsternis wird nicht dunkel vor
Dir, und die Nacht wird wie ein Tag erleuchtet“ (Ps 138, 12).
- 17 O Nacht, heller als der Tag.
- 18 O Nacht, strahlender als die Sonne.
- 19 O Nacht, weißer als der Schnee.
- 20 O Nacht, blendender als der Blitz.
- 21 O Nacht, leuchtender als Fackeln.
- 22 O Nacht, köstlicher als das Paradies.
- 23 O Nacht, befreit von der Finsternis.
- 24 O Nacht, erfüllt vom Licht.
- 25 O Nacht, die den Schlaf verscheucht.
- 26 O Nacht, die lehrt mit den Engeln zu wachen.
- 27 O Nacht, Schrecken der Dämonen.
- 28 O Nacht, Sehnsucht des Jahres.
- 29 O Nacht, Brautführerin der Ekklesia.
- 30 O Nacht, Mutter der Neuerleuchteten.
- 31 O Nacht, in der der schlafende Teufel entblößt worden ist.
- 32 O Nacht, in der der Erbe die Erbin in das Erbe hineingeführt hat:
in die Vollendung hinein, (die) für die Erbinde (bestimmt ist)⁴⁷.

⁴⁶ Wir haben den Text ein erstes Mal übersetzt und vorgestellt: LJ 12 (1962) 72–85. Hier wird dieselbe Gliederung und dieselbe eigene Verszählung übernommen, auf die künftig verwiesen wird. Allerdings bieten wir hier nur die zweite Hälfte des hymnischen Passus, d. h. vv 14–32.

⁴⁷ Richard 77, 4–19: Ἦν ἰδεῖν θέαμα διπλοῦν· σταυρουμένου Χριστοῦ ἡ ἡμέρα ἐσκοτίζετο καὶ ἀνισταμένου αὐτοῦ ἡ νύξ ὡς ἡμέρα ἐφωτιζέτο. Διὰ τί ἡ ἡμέρα ἐσκοτίζετο; Ἐπειδὴ περὶ αὐτοῦ γέγραπται· Ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ. Διὰ τί δὲ ἡ νύξ ὡς ἡμέρα ἐφωτιζέτο; Ὅτι αὐτῷ ὁ προφήτης ἔλεγεν· Ὅτι σκότος οὐ σκοτισθήσεται ἀπὸ σοῦ καὶ νύξ ὡς ἡμέρα φωτισθήσεται. ὦ νύξ ἡμέρας λαμπροτέρα. ὦ νύξ ἡλίου φαιδροτέρα. ὦ νύξ χιόνος λευκοτέρα. ὦ νύξ ἀστραπῆς φαινοτέρα. ὦ νύξ λαμπάδων διαυγεστέρα. ὦ νύξ παραδείσου τερπνοτέρα. ὦ νύξ σκότους ἀπηλλαγμένη. ὦ νύξ φωτός πεπληρωμένη. ὦ νύξ ἡ τὸν ὕπνον διώκουσα. ὦ νύξ ἡ ἀγρυπνεῖν μετ' ἀγγέλων διδάσκουσα. ὦ νύξ φοβερά τοῖς δαίμοσιν. ὦ νύξ ἐνιαυτοῦ ἐκιδυμία. ὦ νύξ νυμφαγωγὸς τῆς ἐκκλησίας. ὦ νύξ ἡ τῶν νεοφωτιστῶν μήτηρ. ὦ νύξ ἐν ᾗ νυστάξας ὁ διάβολος γεγύμνεται. ὦ νύξ ἐν ᾗ ὁ κληρονόμος εἰς τὴν κληρονομίαν τὴν κληρονόμον εἰσῆγαγεν. Εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς κληρονομουμένης.

Die Parallelen zum Exsultet springen in die Augen, aber zunächst müssen wir Form, Inhalt und Theologie unseres Textes etwas genauer analysieren.

2. Formal ist einmal beachtenswert, daß der ganze Nachthymnus hervorgeht aus dem Zitat Ps 138, 12, das das einzige direkte und ausdrückliche Schriftzitat im Osternachtlob des Exsultet ist⁴⁸. Außerdem besteht unser Nachtlob aus sechzehn kurzen Ausrufen, die alle beginnen mit ὦ νόξ; ὦ νόξ ἦ...; ὦ νόξ ἐν ἡ....

3. Inhaltlich bezeichnen sieben dieser O-Ausrufe die Osternacht als Nacht des Lichtes. Die Nacht ist heller als der Tag (v 17), strahlender als die Sonne (v 18), weißer als Schnee (v 19), blendender als der Blitz (v 20), leuchtender als Fackeln (v 21). Das nicht nur, weil diese Nacht von Hunderten von Fackeln, Kerzen, Lampen und Leuchtern in Kirche, Haus und Straße erhellt wird, weil eine kultische Lichtfeier und Lichterprozession stattfindet⁴⁹, wie dies uns fast gleichzeitig Eusebios berichtet⁵⁰. Vor allem ist diese Nacht die Auferstehungsnacht, da Christus wie eine Sonne aus dem Grabe erstand⁵¹. Der auferstandene Christus wird von Asterios häufig bezeichnet als der ἥλιος⁵², der als Bräutigam und Erbe aus dem Brautgemach, dem Grabe hervorgeht⁵³. Aber hinter dieser Auferstehungsnacht steht noch eine andere lichterfüllte Nacht. Die Aussage: befreit von der Finsternis — erfüllt vom Licht, weist uns ganz eindeutig auf die Paschanacht, in der das Volk Israel mit der begleitenden Feuer säule aus der Dunkelheit Ägyptens in das Licht des verheißenen Landes hinüberzog⁵⁴. Wir bemerken, daß schon in der atl. Exodus-Terminologie die Begriffe Licht, Finsternis, Fackeln, Blitz eine Rolle spielen, bes. in der LXX: φῶς, σκότος, λάμπαδες, ἀστραπή⁵⁵.

⁴⁸ S. u. S. 83.

⁴⁹ Der vorliegende Passus ist das früheste bekannte Zeugnis für eine kultische Lichtfeier in der Osternacht (abgesehen von den beiden noch früheren, aber unsicheren Berichten im Diognetbrief 12,9 und bei Eusebios, Hist. Eccl. VI, 9, 2 f.).

⁵⁰ Eusebios, Vita Constantini IV, 22, 2: GCS 7, 125, 26—32.

⁵¹ So v 13: „Wie ein (glimmendes) Licht wurde (Christus) auf dem Leuchter, dem Kreuz, ausgelöscht; aber wie eine Sonne stieg er aus dem Grabe herauf.“

⁵² Vgl. Richard 117, 7—20; zur Symbolik Christus-Sonne vgl. F. J. Doelger, Sol salutis, Münster/W. 1925.

⁵³ Vgl. Richard 63, 4—10.

⁵⁴ Zum Thema Licht-Finsternis und dessen Beziehung zum Pascha vgl. S. Aalen, Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951.

⁵⁵ So beispielsweise σκότος: Ex 10, 21 f.; 14, 19 f. φῶς: Ex 10, 23; Ps 104, 39; Sap. 17, 1—20; 18, 1—4. φωτισμός: Ps 77, 14; die durch den σκόλος πυρός erhellte Nacht: Ex 13, 21 f.; 14, 24; Ne 9, 12—19; vgl. die Lichterscheinungen beim Wüstenzug, bes. Ex 19, 16 ff.; 24, 12 ff.

Die Befreiung aus Ägypten wird in der prophetischen Literatur (vor allem Is 9, 1 ff.) als ein Hinübergehen von der Finsternis zum Licht geschildert⁵⁶. Es ist bedeutsam, daß Is 9, 1 ff. im Targum auf den Exodus aus Ägypten angewendet wird⁵⁷. So ist Israel in der Paschanacht aus der Finsternis zum Licht, aus dem Tod zum Leben gekommen⁵⁸; wie es die jüdische Passa-Haggada ausdrückt: „Jahwe hat uns aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus dem Kummer zur Freude, aus der Trauer zum Festtag, aus dem Dunkeln zum großen Licht, ... geführt⁵⁹.“ Diese liturgische Formel aber finden wir auch in der eingangs erwähnten Passa-Homilie des Meliton⁶⁰, die wohl nichts anderes ist als eine christliche Passa-Haggada⁶¹: „Christus hat uns aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus der Finsternis zum Licht, aus dem Tod zum Leben geführt⁶².“ Ausdrücklich erwähnt übrigens Asterios in den vorausgehenden Versen des Lobpreises die Schlachtung des Passalammes⁶³. Aber noch eine andere Nacht klingt in diesem Motiv der nächtlichen Lichtfülle an, nämlich die Nacht der Schöpfung. Asterios verbindet mit dem Bild des Christos Helios, der aufstehenden Sonne, die Frühlingssymbolik⁶⁴. Der Frühling aber ist nichts anderes als das Neuerwachen des Lichtes, eine neue Schöpfung⁶⁵. Dem

Λάμπας, λάμπαδες findet sich nur in der Exodusgeschichte im weiteren Sinn, nämlich Ex 20, 18. (Hingegen ist bedeutend das Vorkommen von λάμπαδες πυρός beim Bundesschluß mit Abraham, Gen 15, 17.) Ἀστραπή findet sich ebenfalls zunächst in den Theophanieberichten am Sinai, Ex 19, 16; 20, 18; jedoch auf den Durchzug durch das Rote Meer bezogen: Ps 76, 19 (so in der vorliegenden Redaktion; allerdings stammen die vv 17—19 ursprünglich aus einem andern Vorstellungs- und Traditionsbereich; vgl. H. J. Kraus, Psalmen, Neukirchen 1960, 533).

⁵⁶ Vgl. Is 42, 6—7; 49, 9; 60, 1—3.

⁵⁷ Vgl. *Le Déaut* 232.

⁵⁸ Vgl. Exodus Rabba 15, 11 (143 d); dazu *Fueglisten* 181.

⁵⁹ *Goldschmidt* 66 f.

⁶⁰ S. o. Anm. 19.

⁶¹ Vgl. F. L. Cross, *The Early Christian Fathers I*, London 1960, 107 f.

⁶² Meliton, *Peri Pascha* 68: *Testuz* 106, 7—12: ὁ ρυόμενος ἡμᾶς ἐκ τῆς δουλείας εἰς τὴν ἐλευθερίαν, ἐκ σκότους εἰς φῶς, ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν, ἐκ τυράνιδος εἰς βασιλείαν αἰωνεῖαν.

⁶³ So v 10a „als Mensch wurde er geschlachtet“, und v 12a „wie ein Schaf wurde er geschlachtet“.

⁶⁴ Die Auferstehung des Herrn hat der Welt einen doppelten Frühling erstehen lassen. Die geistige Sonne, Christus, der Erleuchter der Finsternis (τοῦ σκότους φωτιστής) ist durch das Leiden wie durch den Winter und durch den Hades, Tod und Grab wie durch eine dunkle Wolke hindurchgegangen und hat uns die Auferstehung als glänzenden Strahl (λαμπρὰν ἀκτῖνα) und leuchtenden Aufgang (φαιδρὰν ἀνατολήν) erwiesen: *Richard* 117, 3—10; 10—20.

⁶⁵ Vgl. etwa die Hippolyt'sche Tradition (*Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte* 16 f.: *Sources Chr.* 27, ed. *Nautin*: Paris 1950, 145—149).

ersten Tag der Schöpfung entspricht der achte Tag der Auferstehung⁶⁶. So fällt hier die Nacht des Exodus mit der Nacht der Schöpfung zusammen, eine Parallele, die auch die synagogale Liturgie kennt, nämlich nach dem Lesezyklus⁶⁷ und in neuentdecktem Hymnengut⁶⁸. Strahlender aber als diese Nacht der Schöpfung, als die Nacht des Exodus ist nach unserem Lobpreis die Nacht der Auferstehung⁶⁹.

Unser Lobpreis nennt die Osternacht weiterhin „köstlicher als das Paradies“ (v 22). Sehr häufig erwähnt Asterios, daß Christus durch Tod und Auferstehung den Menschen das verlorene Paradies zurückgebracht hat⁷⁰. Jesu Auferstehung ist die „Wiederherstellung des Paradieses“⁷¹. Diese Gleichsetzung von Urzeit und messianischer Heilszeit kennt bereits das AT⁷². In der rabbinischen Tradition und im Ritual des Passamahls wird die Passanacht mit Zügen und Bildern der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte geschildert⁷³. Nach unserem Hymnus aber ist die Osternacht nicht die bloße Wiederherstellung des Urzustandes, sie ist köstlicher als das Paradies, denn der Auferstandene macht die Söhne Adams, der am achten Tage der Schöpfung durch die Sünde das Paradies verloren

⁶⁶ Der Herr erstand am Herrentag, am Herrentag aber war auch der Anfang der sichtbaren Welt, d. h. dieser Anfang bestand im Licht. An dem Tag, an dem das sichtbare Licht über die Finsternis ausstrahlte, ist auch das geistige wahre Licht, Christus, aus dem Grabe aufgestiegen: *Richard* 154, 6—16.

⁶⁷ Der dreijährige Lesezyklus begann im Monat Nisan im 1. Jahr mit Gen 1, dem Schöpfungsbericht, und im 2. Jahr mit Ex 12; vgl. *Le Déaut* 218 f. und A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier 1961, 160—210.

⁶⁸ Der Text aus dem palästinensischen Targum Ex 12, 42 bietet uns einen Hymnus, der die Nacht des Exodus mit der Nacht der Schöpfung verbindet (siehe unten S. 86 f.). Zur Themenverbindung Pascha-Schöpfung vgl. *De Déaut* 73—100, 115—122, 213—257.

⁶⁹ Zu dieser Steigerung des Lichtes in der Osternacht vgl. Targum 2 zu Sam 23, 1 ff.: In den Tagen des Messias Königs wird die Sonne 343mal stärker leuchten. Vgl. Is 30, 26, wo vom Tag des Eingreifens Jahwes gesagt wird: „Dann wird das Licht des Mondes sein wie das Licht der Sonne. Das Licht der Sonne wird sein siebenmal stärker, am Tage, da Jahwe die Wunden seines Volkes heilen wird.“

⁷⁰ So ist das Bekenntnis des Schächers am Kreuz „das Angeld des Himmelsreiches, die Öffnung des Paradieses, die Entschärfung des flammenden Schwerter, der Genuß der ewigen Güter“: *Richard* 236, 7—9; vgl. ebd. 243, 26—30.

⁷¹ *Richard* 157, 7 f.

⁷² So etwa im Buch Emmanuel (Is 7—13; bes. 7 und 11, 6—8); ebenso Is 65, 25. Hier treffen wir ferner die Gleichsetzung von Exodus und messianischer Heilszeit an (Is 11, 10—16).

⁷³ Ex R 13, 3. Vgl. StB I 594—596. *Le Déaut* (231) macht auf zahlreiche Anklänge an die Schöpfungsgeschichte aufmerksam, die sich im Paschamahl-Ritus finden. Anspielungen auf die Paradiesesgeschichte finden wir in den Targumen zu Ex 14, 9 und Ex 15, 19 (Targum Ps.-Jonathan).

hatte, am achten Tage der Auferstehung zu Söhnen der Auferstehung⁷⁴. Und in einem hymnischen Passus über die Taufe, wo die Zeit der Auferstehung mit der Urzeit verglichen wird, zeigt Asterios, inwiefern die Osternacht köstlicher ist als die paradiesische Urzeit. Sie schenkt der Ekklesia die Taufe, in der die Neuerleuchteten Christus anziehen⁷⁵.

So ist die Osternacht die „Mutter der Neuerleuchteten“ (v 30), die Nacht der Taufspendung. Sie ist die Nacht, da die Täuflinge auferstehen von den toten Werken und die Auferstehung durch das Bad empfangen⁷⁶, durch den Jordan ziehen und in ihm bekleidet werden⁷⁷. So geschieht auch nach Asterios durch die Taufe die Neuschöpfung, Wiedergeburt, Zeugung der Welt und des Volkes⁷⁸, wie bereits in atl. und ntl. Tradition die Neuschöpfung des Volkes Gottes mit dem Pascha und Exodus zusammenhängt⁷⁹.

Im „bräutlichen“ Bade⁸⁰ werden die Neugetauften Christus angetraut. In und durch diese Neugetauften vollzieht sich immer wieder an der Gesamtkirche die Brautschaft mit Christus. So ist diese Nacht wirklich die „Brautführerin der Ekklesia“ (v 29). Vor allem führt

⁷⁴ Vgl. Richard 172, 21—173, 4.

⁷⁵ Ebd. 120, 26—121, 10: Nicht mehr zieht die Schlange (das Gnadenkleid) aus,

sondern das Lamm zieht es an.

Nicht mehr klagt Eva,

sondern Maria freut sich.

Nicht mehr werden Bätter im Paradies zusammen-genäht,

sondern ein Purpurgewand wird im Wasser ge-woben.

Nicht mehr schützt der Feigenbaum,

sondern der Jordan bekleidet.

Nicht mehr herrscht Verweslichkeit,

sondern Unverweslichkeit ist vom Himmel auf die Erde gepflanzt worden.

Nicht mehr ziehen die Erstgeschaffenen wie Gefangene Fellkleider an,

sondern die Neuerleuchteten ziehen Christus an.

Οὐκέτι ὁ ὄφις ἐκδύει, ἀλλ' ἐνδύει ὁ ἄμνος Οὐκέτι Εἰσα θρηνεῖ, ἀλλὰ Μαρία χαίρει Οὐκέτι φύλλα ἐν παραδείσῳ βάπτεται, ἀλλὰ πορφύρα ἐν τῷ ὕδατι ὑφαίνεται Οὐκέτι ἡ συκὴ σκεπάζει, ἀλλ' ὁ Ἰορδάνης στολίζει Οὐκέτι φθορὰ βασιλεύει. ἀφθαρσία γὰρ ἀπὸ τῶν οὐρανῶν μετεφύτεύθη εἰς γῆν. Οὐκέτι οἱ πρωτόπλαστοι χιτῶνας δερματίνους ὡς αἰχμαλῶται ἐνδύονται, ἀλλ' οἱ νεοφωτιστοὶ τὸν Χριστὸν ἐνδύονται

⁷⁶ Vgl. Richard 161, 9—17.

⁷⁷ Vgl. ebd. 121, 4.

⁷⁸ Vgl. ebd. 84, 4—23, bes. 21 ff: τὸ βάπτισμα τῆς παλιγγενεσίας ἐπέδωκεν, ἵνα συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ κοινωνοὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γενώμεθα.

⁷⁹ Vgl. ebd. 154, 26; dazu Le Déaut 88—93, 115—119, 252—257.

⁸⁰ Vgl. Richard 80, 17.

Asterios das Bild der Brautschaft und seine Verknüpfung mit dem Oster⁸¹- und Tauf⁸²-Geschehen aus in seiner Homilie zu Ps 44⁸³ und in einer Erwähnung des Hohenliedes⁸⁴. Auch hier greift Asterios auf jüdische Traditionen zurück. Denn das Bild der Brautschaft Israels mit Jahwe ist nach dem jüdischen Denken tief im Pascha-Exodus-Themenkreis verhaftet, wie dies uns die atl. prophetische Literatur⁸⁵, die spätere rabbinische Psalmenexegese⁸⁶ und die synagogale Pascha-Liturgie⁸⁷ zeigt.

Die Osternacht ist ein „Schrecken der Dämonen“ (v 27), sie ist die Nacht, „in der der schlafende Teufel entblößt worden ist“ (v 31). Denn durch Tod und Auferstehung hat Christus den Hades und Satan besiegt⁸⁸. Auch hier klingt das Thema der Passa-Haggada an: „Er hat uns herausgeführt aus der Knechtschaft zur Freiheit⁸⁹.“ Die Gleichsetzung: Ägypten – Knechtschaft – Satan ist in der jüdischen⁹⁰ und frühen patristischen⁹¹ Tradition durchaus geläufig.

Mit der Bezeichnung der Osternacht als Nacht, „die den Schlaf verscheucht“ (v 25) und „die lehrt mit den Engeln zu wachen“ (v 26), weist uns der Lobpreis zunächst auf die kultische nächtliche Osterfeier, die Ostervigil und Wache-Nacht, wie sie uns quellenmäßig seit dem 2. Jh. in der Kirche greifbar wird⁹², als Erwartung der Parusie des Herrn⁹³. Doch dahinter steht auch hier die jüdische Pascha-

⁸¹ So z. B. ebd. 63, 4–10; 63, 26–64, 5; 75, 13–18.

⁸² So z. B. ebd. 108, 19–25; 242, 2–15; vgl. ebd. 111, 17–27.

⁸³ Ebd. 239–242.

⁸⁴ Nämlich Cant 4, 7: *Richard* 47, 18 f.; Cant. 7, 9: *Richard* 2, 17–18.

⁸⁵ Vgl. Os 2, 16 f.; Jer 2, 2.

⁸⁶ Vgl. die rabbinische Auslegung der Brautschafts-Allegorese Ez 16 in Mekilta Ex 12, 6 (14) (R. Matteja b. Charasch um. 125) und Ex R 19, 6 (151a); StB IV, 39; dazu *Fueglister* 94.

⁸⁷ So wird das Hohelied, das die rabbinische Exegese öfters auf das Pascha bezieht, als Festlesung am 7. Paschatag oder am Sabbat in der Festwoche gelesen (*I. Ellbogen*, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim⁴ 1962, 138), und Ps 45, der im Midrasch durchgehend auf den Exodus gedeutet wird, ist im Lesezyklus dem Anfang der Exoduslesung zugeordnet (*Arens*, a. a. O. 181).

⁸⁸ Das geht besonders aus dem 1. Teil des Osterlobpreises hervor (vv 1–7 = *Richard* 76, 19–27; vgl. ebd. 7, 4–23; 130, 17–131, 7).

⁸⁹ S. o. Anm. 59.

⁹⁰ So vor allem Dt 7, 8; 13, 6; 15, 15; 24, 18; Ex R 15, 10 (143c); vgl. *Fueglister* 174–179.

⁹¹ So etwa Meliton, *Peri Pascha* 67 f.: *Testuz* 104 f.

⁹² So nach Meliton (vgl. o. Anm. 19), *Epistola Apostolorum* (*H. Duensing*, *Epistula Apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Text*: *Kleine Texte* 152, Bonn 1925).

⁹³ Deutlich vor allem im Text der *Epistola Apostolorum* (Anm. 92); vgl. *O. Casel*, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*; *JL* 14 (1938) 1–78; *B. Lohse*, *Das Passafest der Quartadezimaner*, Gütersloh 1953.

Vigil-Nacht und letztlich die Nacht des Exodus: „Eine Nacht des Wachens ist es für Jahwe, um sie aus dem Ägypterland herauszuführen; dieselbe Nacht ist für Jahwe (bestimmt) als Wache für alle Israeliten durch all ihre Geschlechter“ (Ex 12, 42). Wie schon in ältester Zeit in dieser Nacht durch wache Bereitschaft auf ein erneutes Eingreifen Jahwes gewartet wurde⁹⁴, so wurde in der spätern jüdischen Pascha-Liturgie in der Nacht die Ankunft des Messias erwartet⁹⁵.

Die Osternacht wird schließlich von unserem Lobpreis bezeichnet als „Nacht, in der der Erbe (Christus) die Erbin (die Ekklesia) in das Erbe hineingeführt hat“ (v 32). Wiederum ist hier das Ostergeheimnis in der Terminologie der Exodus-Thematik geschildert: das Hineinführen des Volkes in das verheißene Erbe⁹⁶. Durch den Todes- und Auferstehungssieg hat nun der authentische Erbe, Christus, die verheißene Erbschaft seiner Braut, der Ekklesia, zufallen lassen⁹⁷. Diese Besitznahme realisiert sich nicht nur einmal, sondern dauernd⁹⁸. Doch

⁹⁴ Vgl. den eben zitierten Text Ex 12, 42. Zu beachten sind die Übersetzungen: LXX: νυκτὸς προφυλακῆς; des Aquila: νύξ παρατηρήσεως; des Symmachus: νύξ παρατηρημένη; des Samar: νύξ φυλάξεως. Zur eschatologisch-messianischen Pascha-Erwartung vgl. Jer 31, 8—9 bzw. die Version der LXX Jer 38, 8: die messianische Befreiung des neuen Exodus ist situiert ἐν ἑορτῇ φασεκ (vgl. J. Ziegler, Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae, Göttingen 1957, 356). Vgl. die rabbinischen Auslegungen ExR 12, 2: Gott hat den Nisan von Anbeginn ausgewählt, an ihm die Befreiung aus Ägypten und die zukünftige Befreiung zu erwirken. Zur ganzen Frage der Wache-Nacht und der eschatologisch-messianischen Pascha-Erwartung *Le Déaut* 266—291.

⁹⁵ Schon der Bibeltext verlangt ausdrücklich, daß das Paschamahl nachts gegessen werden soll (Ex 12, 8), eine Bestimmung, die die rabbinische Tradition aufrecht erhält (Pesachim 10, 9). Die Texte des Seder drücken die eschatologisch-messianische Erwartung wie auch die Idee der Wache-Nacht aus (vgl. Piyyut des Yannai, s. u. S. 86). Das Pascharitual wurde mindestens seit dem 1. Jh. messianisch-eschatologisch interpretiert, vor allem die Azyemen und die Becher (StB II, 256; IV, 56); ebenso das Hallel (StB I, 847, 850; II, 256). Zum Hymnus aus dem palästinensischen Targum s. u. S. 86 f.; vgl. *Le Déaut* 281—291; *Fueglister* 131—142, 218—224.

⁹⁶ Zu κληρονομία im Zusammenhang mit dem Exodus-Geschehen vgl. Ex 15, 17; Dt 9, 26; 32, 9; 1 Kön 8, 51.53; Ps 73, 2; Jer 10, 16; vgl. λαὸς ἐγκληρός: Dt 4, 20. Zu εἰσάγειν im Zusammenhang mit dem Exodus-Geschehen siehe Ex 6, 8; 15, 17 (beachte hier die Verbindung mit κληρονομία: εἰσαγαγὼν καταφύτευσεν αὐτοὺς εἰς ὅρος κληρονομίας του). In Jos 5, 10—12 wird das Passafest als eigentliches Einzugsfest konzipiert. Zu beachten ist vor allem Ez 37, 12 f., wo εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραὴλ parallel steht zu ἀναγαγεῖν ἐκ τῶν τάφων τὸν λαόν μου καὶ δώσω τὸ πνεῦμα. Ez 37 wird in der Passawoche als Haftare-Lesung im synagogalen Lesesyklus verwendet (Megilla 31a).

⁹⁷ Vgl. *Richard* 75, 13—76, 19; 108, 3—25.

⁹⁸ Vgl. *Richard* 45, 12—15.

ist dieses Erbe eine eschatologische Größe⁹⁹. Asterios macht dies deutlich, indem er den Hymnus abschließt mit der Überschrift des Ps 5: „Εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς κληρονομώσεως.“ Dieses Erbe, in das Christus die Kirche führte, ist die Vollendung¹⁰⁰. Die Osternachtfeier ist so geöffnet auf die Endzeit. Auch hier steht ausdrücklich die eschatologische Bedeutung der Paschanacht der jüdischen Pascha-Liturgie im Hintergrund¹⁰¹. In einem Hymnus, der uns im palästinensischen Targum überliefert ist, wird diese Nacht genannt „die Nacht, da die Welt ihre Erfüllung und ihr Ende erreichen wird“ und der Messias erscheinen wird¹⁰². Aber durch die geschichtliche Auferstehung Jesu ist — nach Asterios — die Vollendung bereits angebrochen.

Da in der Osternachtfeier die Wiederkunft des Herrn erwartet wird¹⁰³, ja da sie die Antizipation der Heilsgüter schenkt¹⁰⁴, kann sie Asterios bezeichnen als „Sehnsucht des ganzen Jahres“ (v 28), um so mehr, wenn wir dahinter die jüdische¹⁰⁵ und altchristliche Parusie-Erwartung¹⁰⁶ in der Osternacht sehen.

Die Motiv-Analyse unseres Nachthymnus ergibt so folgendes für die Osternacht: sie ist die Nacht des Lichtes, der Schöpfung, des Exodus, der Wiederherstellung der Urzustände, der messianischen Erwartung, der Auferstehung Christi, des Sieges über Satan, die Nacht der Braut-schaft und Erbschaft, der kultischen Tauf-, Licht- und Vigilfeier, der eschatologischen Erwartung und der Vorausnahme endzeitlicher Vollendung. Der Lobpreis ist nach Terminologie und Motiven stark verwurzelt im AT, der rabbinischen Tradition und vor allem in der jüdischen Pascha-Liturgie.

4. Dahinter steht eine tiefe Theologie der Osternacht. Ganz charakteristisch hebt Asterios die soteriologische Bedeutung der Osternacht, ihre zeitliche Dreidimensionalität und ihre ekklesiologische Ausrichtung hervor.

⁹⁹ Zum eschatologischen Gehalt von κληρονομία und τέλος bei Asterios vgl. z. B. Richard 45, 8—10; 54, 9—55, 10; 161, 7—17.

¹⁰⁰ So etwa Richard 55, 15—56, 1; 205, 2—12.

¹⁰¹ Vgl. Fueglistter 218—226; Le Déaut 279—338.

¹⁰² S. u. S. 86 f.; der Hymnus gehört wahrscheinlich ins 1. nachchristliche Jh. Τέλος hat bereits in der LXX eschatologischen Sinn, so etwa Nu 24, 14; Dt 4, 30; Jer 23, 20; 38, 8; Os 3, 5; Da 12, 13 (Deutung auf Auferstehung!); die Beziehung auf das Kommen des Messias ist vorhanden in 4 Esdr 12, 32. Zu beachten ist andererseits die kultische Bedeutung des Wortes: τέλος = Gottesdienstliche Handlung: O. G. Delling, Τέλος: TW VIII, 52 ff.

¹⁰³ S. o. Anm. 92—95.

¹⁰⁴ Vgl. Fueglistter 220—222.

¹⁰⁵ S. o. Anm. 94 f.

¹⁰⁶ S. o. Anm. 92 f.

Das in der Osternacht gefeierte Geschehen, das eine Ereignis von Tod und Auferstehung¹⁰⁷ ist Heilsgeschehen, ja das Heilsereignis¹⁰⁸. Die Bilder und Begriffe wie Licht, Sieg, Befreiung, Erbschaft, Brautschaft und Erfüllung sind Ausdrücke der durch Christus erworbenen Heilsgüter¹⁰⁹. Heil und Erlösung ist den Menschen durch das einmalige Gesamtgeschehen von Tod und Auferstehung zugekommen¹¹⁰. Durch die kultische Feier dieser Auferstehungsnacht¹¹¹ und vor allem durch die Taufe nimmt der Getaufte Anteil an diesen Heilsgütern¹¹². Die kultische Feier der Osternacht ist reale Teilnahme an dem einmaligen Heilsgeschehen der historischen Osternacht, am Todes- und Auferstehungssieg des Herrn¹¹³.

Ganz deutlich geht aus unserem Nachthymnus die zeitliche Dreidimensionalität der Osternacht hervor. Diese vielfach verflochtene Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunfts-Bezogenheit der Osternacht ist bereits tief in der jüdischen Pascha-Theologie und Liturgie verwurzelt¹¹⁴. Die kirchliche Osternacht ist die Nacht der Auferstehung

¹⁰⁷ Die Einheit dieses Geschehens von Tod und Auferstehung geht besonders deutlich aus dem 1. Teil des hymnischen Passus hervor: vv 2–14. Die kurzen, durchgehend zweizeiligen Strophen drücken immer in der ersten Zeile das Leiden, in der zweiten die Auferstehung aus. Vgl. etwa v 2: „Der Hades verschlang den Herrscher Christus, — aber nicht verdaute er ihn“; v 13: „Wie ein schwaches Licht wurde er auf dem Leuchter, dem Kreuz, ausgelöscht, — aber wie eine Sonne stieg er aus dem Grabe hervor.“ Vgl. die Formeln: Χριστός... πάθων ἀνέστη (Richard 75, 14 f.). In der kultischen Osterfeier trauert die Kirche ἐπὶ τῷ παθόντι und freut sich ἐπὶ τῷ ἀναστάντι (ebd. 75, 14 f.); vgl. ebd. 67, 19–22; 68, 11–13).

¹⁰⁸ Auch das geht deutlich aus dem 1. Teil des Lobpreises hervor, vgl. vv 10–12: „Als Mensch wurde er geschlachtet, und als Gott lebendig gemacht und machte die ganze Erde lebendig. Wie eine Muschel wurde er zertreten, und wie eine Perle schmückt er die Ekklesia. Wie ein Schaf wurde er geschlachtet, und wie ein Hirt verjagte er mit dem Stab, dem Kreuz, die Herde der Dämonen.“

¹⁰⁹ Zu den einzelnen Bildern siehe oben S. 71 ff. Zum Symbolgehalt dieser Ausdrücke vgl. *Fueglisten* 181–187.

¹¹⁰ Vgl. Richard 45, 15–50, 2; ebd. 157, 2–9.

¹¹¹ Die einmalige historische Osternacht mit ihrer Heilsträchtigkeit fällt zusammen mit der kultischen Osternachtfeier. So wird der Feiernde hineingestellt in das Heil der historischen Osternacht.

¹¹² Nicht nur die einmalige Auferstehung brachte der Kirche das Paradies, die Brautschaft, die Erbschaft usw., sondern auch die in der Osternacht empfangene Taufe, vgl. Richard 120, 24–121, 14; 80, 14–18 usw.

¹¹³ Das kommt z. B. weiterhin zur Geltung: Richard 75, 13–15; 76, 6 ff.; 242, 21; 239, 14 f.

¹¹⁴ Vgl. *Fueglisten* 202–232.

Christi¹¹⁵, seines Transitus vom Tod zum Leben¹¹⁶. Dieses Ereignis ist aber die Erfüllung der jüdischen Paschanacht-Liturgie, die ihrerseits die Nacht der Schöpfung¹¹⁷ und die Nacht des Exodus¹¹⁸ als Wache-Nacht¹¹⁹ erinnernd¹²⁰ feiert und den Messias mitten in der Nacht erwartet¹²¹. Die Erfüllung dieses Typos feiert die christliche Osternacht in einer Vigil-, Licht- und Taufnacht. In dieser Kultfeier geschieht und aktualisiert sich die Erfüllung der alten Heilsverheißungen. Kultische und historische Osternacht greifen und gehen ineinander über (wie ist nicht gesagt)¹²². Die Heilsvorgangene verdichtet sich zur Heilsgewegenwart. Aber mit der Auferstehung Christi ist die eschatologische Vollendung bereits angebrochen¹²³, und die kultische Osternacht, in der die einmalige historische Auferstehung zur Heilsgewegenwart wird, ist so gleichzeitig Vorausnahme, Antizipation der österlichen Erfüllung im τέλος des Eschatons¹²⁴.

Das Geschehen der einmaligen historischen und der jährlichen kultischen Osternacht ist vorwiegend ein ekklesiologisches Er-

¹¹⁵ Das kommt deutlich in dem hymnischen Passus vv 1–32 zum Ausdruck.

¹¹⁶ Abgesehen von unserem hymnischen Passus, der die Idee des „hinüber von der Finsternis zum Licht“ deutlich zum Ausdruck bringt, vgl. die ausdrückliche Formulierung des Transitus Richard 117, 7–10: Χριστός.... τὸ πάθος καὶ.... τὸν ἄλγην καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν τάφον διαλθὼν.... τὴν ἀνάστασιν ἐδείξεν.

¹¹⁷ Vgl. Fueglistner 205–207.

¹¹⁸ Vgl. Le Déaut.

¹¹⁹ Vgl. Fueglistner 131 f.

¹²⁰ Vgl. ebd. 132–138; Le Déaut 67–71. Zur Gesamtfrage vgl. H. Groß, Zur Wurzel ZKR: BZ 4 (1960) 226–237, bes. 231 ff; W. Schattroff, „Gedenken“ im alten Orient und im Alten Testament: Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT 15, Neukirchen 1964.

¹²¹ Vgl. Le Déaut 279–291.

¹²² Neben der atl. und jüdischen Konzeption, die sicher hinter unserem Osternachtlob steht, und die uns den eigentlichen Schlüssel für dieses Problem gibt, bietet uns Asterios in einer andern Osterhomilie einen interessanten Ansatzpunkt. In der Homilie zu Ps 11 berichtet er über den spätrömischen Brauch, daß bei einem schweren Verbrechen, das ein kaiserlicher Soldat begangen hat, zwar nicht er selber, aber sein Mantel zur Strafe verbrannt wurde. Man rechnete diese Schmähung nicht dem Kleidungsstück, sondern dem Soldaten selber an und dabei nahm man zuerst die purpurnen, kaiserlichen Insignien vom Mantel; denn sonst würde, wenn diese mitverbrannt würden, der Kaiser selbst geschändet. „Der Mantel wird verbrannt und der Soldat geschändet, der Purpur wird verbrannt, und der Kaiser wird geschmäht“ (Richard 174, 5–15). Asterios wendet zwar den Vergleich nicht in bezug auf den Kult an. Hingegen ist dieser überlieferte Gebrauch ein Hinweis dafür, wie sehr im damaligen Denken Symbol, bzw. Symbolhandlung identifiziert wird mit dem Symbolisierten.

¹²³ Vgl. v 32 unseres Textes. Der Erbe hat die Ekklesia schon in das (eschatologische) Erbe hineingeführt (Aorist!).

¹²⁴ Dazu vgl. O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965, bes. 288–294, ebenso 147–165.

eignis. Denn das österliche Heilsgeschehen ist nicht eine absolutgesetzte Heilgröße, die irgendwie allgemein für sich bestände, nicht einmal ein Heilereignis, das zuerst das Individuum erreicht, sondern immer und vor allem ein Heilereignis für die Ekklesia. Es ist die Brautschaft Christi mit der Ekklesia¹²⁵, das Hineinführen der Ekklesia in das verheißene Erbe¹²⁶, es ist Frühlingszeit für die Ekklesia¹²⁷, Eröffnung des Paradieses für die Ekklesia¹²⁸, Sieg für die Ekklesia¹²⁹. Ja, in einer andern Osterpredigt drückt sich Asterios geradezu so aus: Ostern ist der Sieg der Ekklesia auf Grund des Todes- und Auferstehungssieges Christi¹³⁰. Das Heil der Osternacht erreicht zunächst die Ekklesia und erst in und durch sie den einzelnen Menschen, der durch die Taufe der Kirche eingegliedert ist.

III. Die Beziehungen des asterianischen Osternachtlobs zum Exsultet und seine Verwurzelung in der Tradition.

1. Die Beziehungen zum Exsultet.

Zunächst muß festgestellt werden, daß das Osternachtlob des Asterios das älteste uns bekannte hymnisch geformte Lob auf die christliche Osternacht ist. Ein solcher hymnisch geformter Nacht-Lobpreis taucht nun erst wieder ein gutes halbes Jahrhundert später in Norditalien auf, in unserem lateinischen Exsultet¹³¹.

Schon ein Vergleich mit den andern alten *Benedictiones Cerei*¹³² zeigt, daß das Osternachtlob auch zur damaligen Zeit keineswegs ein festes Element in der Lichtdanksagung darstellt¹³³, zum mindesten nicht in dieser ausgedehnten und explizierten Art¹³⁴. Andererseits finden wir ein ganz ähnliches, ebenfalls sehr entwickeltes Osternachtlob in einer alten Osternachtpräfation¹³⁵, deren Text ungefähr zur gleichen Zeit und im

¹²⁵ So z. B. in der Homilie zu Ps 44 (Richard 239, 14—242, 17).

¹²⁶ Vgl. ebd. 108, 3—25.

¹²⁷ Vgl. ebd. 117, 10—20.

¹²⁸ Vgl. ebd. 236, 7 ff.

¹²⁹ Vgl. ebd. 108, 7—10.

¹³⁰ 1. Homilie zu Ps 5 (Richard 45, 8—54, 6); vgl. ebd. 108, 3—25; 75, 13—76, 7.

¹³¹ S. o. S. 65—67.

¹³² S. o. Anm. 11.

¹³³ So findet sich in der *Benedictio Cerei Ambrosiana* (vgl. Anm. 11) und in der *Benedictio Cerei Mozarabica* (vgl. Anm. 11) überhaupt kein Osternachtlob.

¹³⁴ Ansatzweise oder nur kurz findet sich das Osternachtlob in der *Benedictio Cerei Gelasiana*, in der *Benedictio* des Ennodius I und II, in der *Vetus Italafassung* und in der *Benedictio Lucerne Mozarabica* (vgl. Anm. 11).

¹³⁵ Vgl. Gothicum, Nr. 270; ein weiteres Osternachtlob findet sich in einem Eucharistiegebet der Osternacht im südgalischen Palimpsestsakramentar in der Ambrosiana: A. Dold, Das Sakramentar im Schabkodex M 12 sup. der Bibliotheca Ambrosiana (= Texte und Arbeiten 43, Beuron 1952) 30.

gleichen Raum¹³⁶ wie unser Exsultet-Text entstanden ist und der ebenfalls eine Kompilation aus verschiedenen Elementen darstellt. Es existiert offenbar außerhalb und vor diesen beiden Texten eine eigene Familie des Osternachtlobs.

Es dürfte nicht schwer fallen, im Exsultet-Text¹³⁷ das Osternachtlob aus den andern Kompilationselementen¹³⁸ herauszulösen. Aus formalen und inhaltlichen Gründen ergibt sich die Scheidung ziemlich klar. Das Osternachtlob beginnt erst in der eigentlichen *Consecratio Caere*¹³⁹, nach dem *Vere Dignus*...¹⁴⁰ und einer kurzen *Laus Paschalis*¹⁴¹ mit einem dreimaligen: *Haec nox est*:

(*Haec nox est*)¹⁴² in qua primum patres nostros filios Israhel
educens de Aegypto rubrum mare sicco
vestigio transire fecisti¹⁴³.

Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae inlumi-
nacione purgavit¹⁴⁴.

Haec nox est, quae hodie per universum mundum in Christo
credentes a viciis saeculi segregatos
et caligine peccatorum reddit gratiae,
sociat sanctitate¹⁴⁵.

Haec nox est, in qua destructis vinculis mortis, Christus
ab inferis victor ascendit¹⁴⁶.

Hier wird das Nachtlob unterbrochen, formal wie inhaltlich, mit dem

¹³⁶ Nämlich in Oberitalien im 4. Jh. Neben andern Einflüssen läßt sich auch ambrosianisches Gedankengut nachweisen (K. Gamber Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie: in Balth. Fischer — J. Wagner, Paschatis Sollemnia, Basel-Freiburg-Wien 1959, 159—178, bes. 160—166).

¹³⁷ Wir legen den ältesten bekannten Text — Gothicum Nr. 225 — zugrunde.

¹³⁸ Vgl. Capelle, Bonif. Fischer, Mohrmann (Anm. 2, 5—7).

¹³⁹ Gothicum Nr. 225: Mohlberg 60, 5—61, 23.

¹⁴⁰ Ebd. 60, 5—10.

¹⁴¹ Ebd. 60, 10—12.

¹⁴² Dieses *Haec nox est* ist zwar handschriftlich schlecht bezeugt. Immerhin besteht die Frage, ob das *in qua* nicht trotzdem auf *nox* zu beziehen ist (wie Capelle — s. Anm. 2 — liest). Die Begründung, die Bonif. Fischer, a. a. O. 67 gibt, das *qua* auf *nox* zu beziehen sei sachlich unrichtig, insofern ja weder der Auszug aus Ägypten noch der Durchzug durchs Rote Meer in der Osternacht erfolgte, ist nicht stichhaltig. Denn es besteht nämlich in liturgischen Texten die Tendenz, möglichst viele Heilsereignisse in der Osternacht selbst zu „historisieren“ (vgl. unten S. 86 f.). Zudem klingt gerade im folgenden Glied das Exodusthema an: *Quae peccatorum tenebras columnae inluminacione purgavit*.

¹⁴³ Gothicum Nr. 225: Mohlberg 60, 12—13.

¹⁴⁴ Ebd. 60, 13—15.

¹⁴⁵ Ebd. 60, 15—17.

¹⁴⁶ Ebd. 60, 17 f.

sog. Ambrosiuszitat¹⁴⁷ und einer Gruppe von vier O-Ausrufen¹⁴⁸, an die mit einem erneuten O-Ausruf wiederum das Nachtlob anschließt:

*O beata nox, quae sola meruit scire tempus et hora(m),
in qua Christus ab inferis resurrexit!*¹⁴⁹

*Haec nox est, de qua scriptum est: Et nox ut dies inluminabitur,
et nox inluminatio mea in deliciis meis!*¹⁵⁰

*Huius igitur sanctificatio noctis fugat scelera, culpas levat, reddit
innocenciam lapsis et maestis laeticiam,
fugat odia, concordia(m) parat et curvat
imperia!*¹⁵¹

Mit dem wohl sekundären Anschluß: *In huius igitur noctis gracia* beginnt die völlig anders geartete Oblatio (und laus) cerei¹⁵², auf die eine von Vergil beeinflusste¹⁵³ laus apis¹⁵⁴ folgt. An deren Abschluß *O vere beata apis*...¹⁵⁵ schließt gleichartig nochmals ein Teil des Nachtlobes an:

*O vere beata nox quae expoliavit Aegyptios, ditavit Hebraeos,
nox, in qua terrenis caelestia iunguntur!*¹⁵⁶

Mit *Oramus*... folgt die *impetratio*¹⁵⁷ und *precatio universalis*¹⁵⁸. Wenn man dieses Osternachtlob überblickt, sieht man, daß unser Verfasser seine Vorlage kaum ganz übernommen hat, sondern diese wohl eher nur in freier Auswahl benützt hat¹⁵⁹. Dem gegenüber ist das Nachtlob der erwähnten Osternachtpräfatation bedeutend reicher entwickelt¹⁶⁰.

¹⁴⁷ Ebd. 60, 18 f.; dazu vgl. Bonif. Fischer, a. a. O. 68; Schmidt 644.

¹⁴⁸ Gothicum Nr. 225: Mohlberg 60, 18—23. Zum Teil ist dieser Passus wieder ambrosianisch beeinflusst. (Bonif. Fischer, a. a. O. 68; Schmidt 644 f.). Diese ganze Gruppe der vier O-Ausrufe findet sich wörtlich in der Immolatio am Freitag in der Osterwoche (Gothicum Nr. 306: Mohlberg 77, 6—10).

¹⁴⁹ Gothicum Nr. 225: Mohlberg 60, 23 f.

¹⁵⁰ Ebd. 60, 24—26.

¹⁵¹ Ebd. 60, 26—28.

¹⁵² Ebd. 60, 28—35.

¹⁵³ So Schmidt 645.

¹⁵⁴ Gothicum Nr. 225: Mohlberg 60, 35—61, 12.

¹⁵⁵ Ebd. 61, 9—12.

¹⁵⁶ Ebd. 61, 12—14.

¹⁵⁷ Ebd. 61, 14—19.

¹⁵⁸ Ebd. 61, 19—23.

¹⁵⁹ Wohl auf Grund der stilistischen Klauseltechnik, die der Compiler in der ganzen Komposition anwendet (Bonif. Fischer, a. a. O. 64).

¹⁶⁰ Vgl. Gothicum Nr. 270: Mohlberg 69, 4—32.

Nach *Dignum et iustum est* (Mohlberg 69, 4—7) folgt die Begründung des Lobes: *Quoniam magnus es tu... tu fecisti caelos... tu formasti terram... tu fecisti luminaria... tu fecisti nos... tuus est dies...* (ebd. 69, 7—14). Die Immolatio schließt mit: *Te enim...* (ebd. 69, 30—32). Dazwischen schiebt sich ein neues Element, das Nachtlob (ebd. 69, 14—30):

Haec est enim nox, salutarium conscia sacramentorum (ebd. 69, 14), *nox, in*

Wenn wir nun das Osternachtlob des Exsultet mit dem des Asterios vergleichen, finden wir eine ganze Anzahl Ähnlichkeiten. So finden wir dort die vier(fünf)malige Formulierung *Haec nox est*, dazu einmal dessen Genitivform, ferner zwei O-Ausrufe (*O beata nox, o vere beata nox*), entsprechend ὦ νόξ; und die Formulierungen *nox est quae (nox quae), nox est in qua (nox in qua), nox est de qua*, entsprechend zu ὦ νόξ ἦ...; ὦ νόξ ἐν ᾧ... Als einziges und zentrales Schriftzitat ist Ps 138, 12 angeführt, aus dem heraus sich das asterianische Nachtlob entwickelt¹⁶¹.

Inhaltlich finden wir im Exsultet dieselben thematischen Aussagen über die Osternacht: Sie ist die Nacht des Lichtes¹⁶², des Exodus¹⁶³, der

qua veniam peccatoribus praestas, de veteribus hominibus novos efficis, de senibus effectis maturos reddis infantes, quos in novam creaturam renatos de sacro fonte producis. (ebd. 69, 15–17). *Hac nocte in aeternum diem nascentes populi procreantur, regni caelestis atria reserantur et beata lege commerciis divinis humana mutantur.* (ebd. 69, 17–20). *Haec est enim nox illa, quae facta est in diliciis, in qua maximae dilectasti nos, domine, in factura tua* (ebd. 69, 22 f.), *nox, in qua inferna patuerunt* (ebd. 69, 21 f.), *nox, in qua absolutus est Adam* (ebd. 69, 22), *nox, in qua inuenta est dragma quae perierat* (ebd. 69, 22 f.), *nox, in qua boni pastoris humeris reportata est oves perditam* (ebd. 69, 23 f.), *nox, in qua diabolus occubuit et sol iustitiae Christus exortus est et solutis inferni nexibus claustrisque perfractis multa sanctorum corpora de sepulchris erumpencia intraverunt in sanctam ciuitatem* (ebd. 69, 24–27). *O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et hora(m), qua Christus resurrexit* (ebd. 69, 27 f.), *de qua iam in psalmo fuerat prophetatum: Quia nox ut dies inluminabitur* (ebd. 69, 28 f.), *nox, in qua exorta est resurreccio in aeternum* (ebd. 69, 30).

Der Umstand, daß dieser Text wie unser Exsultet wohl in Norditalien im späten 4. Jh. verfaßt wurde (K. Gamber, a. a. O. 162 ff.), die formalen Ähnlichkeiten, die teilweise Gleichheit der Motive und vor allem die Übereinstimmung der Zeilen 27–29 (in 27 f. sogar wörtlich) könnte die Vermutung aufkommen lassen, daß beide Texte möglicherweise aus derselben Vorlage schöpfen (auf Grund der Verschiedenheit der beiden Texte scheint uns diese Annahme eher möglich als die Behauptung Gammers, daß die Osternachtpräfatation eine Vorlage des Exsultet darstelle [K. Gamber, a. a. O. 160 f.]).

¹⁶¹ Zu beachten ist allerdings, daß Asterios Ps 138, 12 a und b zitiert, das Exsultet aber nur v 12 b, dafür aber v 11 b anfügt. Es ist interessant zu beachten, daß die Osternachtpräfatation an der einschlägigen Stelle (Mohlberg 69, 28 f.) zwar auch Ps 138, 12 a ausläßt und nur v 12 b zitiert, in einem andern Zusammenhang aber v 11 b (bzw. eine Paraphrase dieses Psalmverses): ebd. 69, 20 f.

¹⁶² Außer dem schon erwähnten Zitat Ps 138, 12 b und 11 a klingt das Lichtmotiv weiterhin an: *Quae peccatorum tenebras columnae inluminacione purgavit* (Gothicum Nr. 225: Mohlberg 60, 13); ferner ebd. 60, 15 f.: *segregatos e caligine peccatorum...* Die Entsprechung bei Asterios siehe oben S. 70 (vv 17–24).

¹⁶³ Vgl. Mohlberg 60, 12 f.: *in qua primum patres nostros filios Israhel educens de Aegypto rubrum mare sicco vestigio transire fecisti.* Möglicherweise steht auch die Exodusthematik hinter Mohlberg 60, 13 f. (s. o. Anm. 162). Vgl. weiterhin Mohlberg 61, 12: *quae expoliavit Aegyptios, ditavit Hebraeos.* Die hagga-

Auferstehung Christi¹⁶⁴, der Taufe¹⁶⁵, des Sieges über Satan¹⁶⁶. Die formalen und inhaltlichen Ähnlichkeiten beider Texte sind so, daß sich irgendein Zusammenhang des Osternachtlobs im Exsultet mit dem asterianischen Osternachthymnus nahelegt¹⁶⁷.

Andererseits springen aber eine ganze Reihe von Verschiedenheiten in die Augen. Die O-Rufe sind gegenüber Asterios im Exsultet stark reduziert. Gegenüber den kurzen Formulierungen bei Asterios sind die Nacht-Aussagen im Exsultet teils lang und schwerfällig formuliert¹⁶⁸. Die komparativischen Aussagen bei Asterios fehlen im Exsultet völlig. Ebenfalls sind zentrale Motive des asterianischen Lobpreises im Exsultet nicht anzutreffen: nämlich das Motiv der Erbschaft, der Wiederherstellung der Urzeit und der Wache-Nacht. Vor allem ist auffällig, daß im Exsultet die eschatologische Dimension vollständig fehlt und die ekklesiologische Bedeutung der Osternacht längst nicht mehr so deutlich zum Ausdruck kommt. Dafür sind andere Motive im Exsultet neu¹⁶⁹. Die Begriffe und sprachliche Formulierung der den beiden Texten gemein-

dische Thematik: befreit von Finsternis, erfüllt von Licht (vgl. Asterios, Osterlobpreis v 23 f.) bzw. die Formulierung der Haggada selbst: herausgeführt aus der Finsternis zum Licht, aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus der Trauer zur Freude (siehe oben S. 72), scheint irgendwie durch: *Mohlberg 60, 15: quae... credentes a vitiis saeculi segregatos et caligine peccatorum reddit gratiae, sociat sanctitate; vgl. Mohlberg 60, 26: sanctificatio noctis fugat scelera, culpas levat, reddit innocentiam lapsis et mortuis laeticiam.*

¹⁶⁴ Ebd. 60, 17 f.: *in qua destructis vinculis mortis Christus ab inferis victor ascendit.* Ebd. 60, 23 f.: *quae sola meruit scire tempus et hora(m) in qua Christus ab inferis resurrexit.* Bei Asterios ist kein O-Ausruf direkt auf die Auferstehung bezogen, sondern der ganze Passus auf die vorausgehenden vv 1–15, wo die Auferstehung explizite erwähnt ist.

¹⁶⁵ Ein direkter Tauf-Bezug fehlt allerdings im Exsultet. Wir könnten vielleicht eine Anspielung darauf finden in: *Mohlberg 60, 15 f. und 26 f.*

¹⁶⁶ Auch hier fehlt die direkte Aussage. In diese Thematik gehört aber sicher *Mohlberg 60, 17* (s. o. Anm. 164). Möglicherweise spielt ebd. 61, 13: *terrenis caelestia iunguntur* auf die Brautschaft der Ekklesia an (Asterios, Lobpreis v 24).

¹⁶⁷ Vergleichen wir unsern Asterios-Lobpreis mit dem Text der eben erwähnten Osternachtpräfatation (Anm. 160), finden wir auch hier eine ganze Anzahl Ähnlichkeiten der Form und der Motive; nämlich, die Nacht des Lichtes: Zitat Ps 138, 12 b (*Mohlberg 69, 28 f.*); Aufgang der Sonne (ebd. 69, 24; vgl. Asterios, Lobpreis vv 13 b und 18); die Auferstehungsnacht (*Mohlberg 69, 24 f., 27 f.*); die Taufnacht (ebd. 69, 15–20); der Sieg über Satan und Unterwelt (ebd. 21 f., 24); die eschatologische Dimension der Osternacht (ebd. 30), die Wiederherstellung der Urzustände (ebd. 69, 22); die Nacht, da der Gute Hirt die Schafe rettet (ebd. 69, 23). Die ekklesiologische Bezogenheit der Osternacht kommt zwar nicht so ausdrücklich zur Geltung wie bei Asterios, aber bedeutend mehr als im Exsultet.

¹⁶⁸ Kurzformulierungen: ebd. 60, 26; 61, 12 f.

¹⁶⁹ So *gracia, sanctitas, sanctificatio* mit den folgenden Motiven (ebd. 60, 15 f., 26–28).

samen Motive sind ebenfalls sehr stark verschieden¹⁷⁰. Eine direkte Abhängigkeit beider Texte voneinander ist völlig ausgeschlossen.

Der Vergleich beider Texte¹⁷¹ zeigt uns allerdings eindeutig, daß das Osternachtlob des Asterios auf Grund der formalen und inhaltlichen Ähnlichkeiten mit Sicherheit eine Vorform des Osternachtlobs im Exsultet darstellt. Doch kann auf Grund der Verschiedenheiten kein literarisches Abhängigkeitsverhältnis vorliegen. Der Kompilator des Exsultet hat unter andern Vorlagen ein Osternachtlob benutzt (lateinisch oder griechisch), zu dessen Familie das Osternachtlob des Asterios ein halbes Jahrhundert früher gehört. Ob das Exsultet-Nachtlob mittelbar vom Asterios-Text abhängt oder ob beide Texte nur konkrete Ausgestaltungen derselben Familie sind, muß wohl offen bleiben¹⁷².

Es ließe sich schließlich die Frage aufwerfen, über welchen Weg die Gattung des Osternachtlobs in den Westen gekommen ist. Bei der gegenwärtigen Quellenlage fehlen Belege dafür in der ganzen lateinischen Literatur bis zum Exsultet, während das Osternachtlob in der ausgeprägten Form des Asterios und im Ansatz bei Meliton eindeutig im griechischen Osten (Kappadokien/Syrien und Kleinasien) belegt ist. Da sowohl das Exsultet wie die erwähnte Osternachtpräfation im norditalienischen (südgalischen) Raum im späten vierten Jahrhundert entstanden sind¹⁷³, da andererseits Norditalien und Südgalien als bedeutende Berührungspunkte der lateinischen und der griechischen Literatur bekannt sind¹⁷⁴, dürfte es naheliegen, daß die Gattung des griechischen Osternachtlobs (wie sie uns bei Asterios begegnet) über Norditalien (Südgalien) in den lateinischen Westen gekommen ist¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Im Nachtlob der erwähnten Präfation fehlt gegenüber dem Asterios-Lobpreis das Motiv des Exodus, der Brautschaft und Erbschaft. Neu ist der Hinweis auf die gefundene Drachme (*Mohlberg* 69, 22), die Auferstehung der Toten in Jerusalem in der Auferstehungsnacht Christi (ebd. 69, 25—27), die Erwähnung der Nacht als *nox salutarium conscia sacramentorum* (ebd. 69, 14) und die Nacht der Liebe Gottes (ebd. 69, 20).

¹⁷¹ Unter Einschuß der erwähnten Osternachtpräfation.

¹⁷² Siehe unten S. 88.

¹⁷³ Zum Exsultet s. o. S. 66; zur Osternachtpräfation siehe oben Anm. 163.

¹⁷⁴ Man denke nur an Ambrosius, den großen Vermittler griechischer Theologie an das Abendland (vgl. *J. Huhn*, Ambrosius: LThK 1 (1957) 429; *B. Altaner*, Patrologie, Freiburg 1958⁵, 341).

¹⁷⁵ Außerdem ist nicht uninteressant zu erwähnen, daß wir die erste Kunde über das Sanctus in der lateinischen Messe in dem ps.-ambrosianischen Traktat über den Heiligen Geist, einem Werk aus dem Norditalien des frühen 5. Jhs. haben (vgl. *L. Chavoutier*, Un Libellus pseudo-ambrosien sur le Saint-Esprit, in: *Sacris Erudiri* 11 (1960) 136—192). Den frühesten Beleg für das Sanctus in der Messe überhaupt aber finden wir bei Asterios. Auch hier hätten wir einen Zusammenhang zwischen der dem Asterios bekannten liturgischen Tradition und liturgischer Tradition in Norditalien.

2. Die Verwurzelung des asterianischen Osternachtlobs in der früheren Tradition.

In der Textanalyse ist uns bereits aufgefallen, wie sehr der asterianische Lobpreis auf die Osternacht nicht nur von der atl., sondern auch von der spätjüdischen Pascha-Theologie und Liturgie beeinflusst ist. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß gerade in der Passa-Haggada der Ursprung unseres Osternachtlobs liegt. So fragt nach Pesachim 10, 4 der Sohn seinen Vater während des Passamahles: „Wie ist diese Nacht verschieden von allen Nächten? Denn in allen Nächten tauchen wir einmal (die Vorkost) ein, in dieser Nacht aber zweimal; in allen Nächten essen wir von Gesäuertem und Ungesäuertem, in dieser Nacht aber nur Ungesäuertes; in allen Nächten essen wir Fleisch, gebraten, gedämpft und gekocht, in dieser Nacht das Passamahl nur gebraten; in allen Nächten essen wir sonstige Kräuter, in dieser Nacht aber Bitterkräuter. Gemäß dem Verständnis des Sohnes belehrt ihn der Vater. Er fängt mit Schande an und schließt mit Lob¹⁷⁶.“ Im Haggada-Text folgt dann die Aufzählung der Heilstaten, die sich in dieser Nacht ereignet hatten¹⁷⁷. Ein späterer Text des Passa-Rituals läßt nach dem Mahle einen Hymnus auf die Osternacht folgen, den Nachthymnus des Yannaï¹⁷⁸, in dem die Passanacht als die große Heilsnacht gepriesen wird. Die 22 Zeilen enden je mit dem Ausruf „Nacht“, und siebenmal findet sich die Wiederholung: „Es geschah um Mitternacht.“ Der ganze Hymnus schließt mit dem Vers: „Du machst hell wie den Tag die Finsternis der Nacht.“ Dieser zwar erst dem siebten Jahrhundert entstammende Text¹⁷⁹ zeigt uns jedenfalls, wie aus der Passa-Haggada organisch ein Hymnus auf die Osternacht herauswachsen konnte. Mit Sicherheit aber kennen wir einen „Hymnus auf die vier Nächte“, der uns in dem palästinensischen Targum Ex 12, 42 überliefert ist, der mit aller Wahrscheinlichkeit ins erste Jahrhundert zurückreicht¹⁸⁰ und der uns über den Gehalt der damaligen Paschaliturgie Auskunft gibt¹⁸¹. Die Schilderung der ägyptischen Paschanacht schließt mit dem vorliegenden Hymnus folgendermaßen ab: „Dies ist die Nacht, die von Jahwe dazu ausersehen und bestimmt ist, die Israeliten aus Ägypten zu führen. Vier Nächte sind aufgezeichnet im Buche der Erinnerungen: in der ersten Nacht offenbarte sich das Wort Jahwes über der Welt, um sie zu erschaffen... in der zweiten Nacht offenbarte sich das Wort Jahwe über Abraham... in der

¹⁷⁶ StB IV, 67 ff.

¹⁷⁷ Vgl. Goldschmidt 62—66.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. 90—95.

¹⁷⁹ Vgl. Th. Gaster, *Passover, its history and tradition*, New York 1949, 68.

¹⁸⁰ Zur Datierung vgl. Le Déaut 339—371.

¹⁸¹ Zum liturgischen Bezug vgl. ebd. 66—71.

dritten Nacht offenbarte sich das Wort Jahwes über den Ägyptern um Mitternacht... in der vierten Nacht wird die Welt an ihr Ende gelangen... das ist die uns je zu beobachtende und von allen Israeliten durch alle Generationen hindurch zu feiernde Paschanacht¹⁸²."

Es ist bedeutsam, daß der Osternachthymnus des Asterios wenigstens indirekt drei von diesen vier Heilsnächten erwähnt: die Nacht der Schöpfung, des Exodus und der Vollendung der Welt. Ob es sich bei Asterios um eine sekundäre, erst im 4. Jh. entstandene Anlehnung an diese haggadische Thematik handelt, oder ob er uns hier altes, zu seiner Zeit und in seiner Umgebung noch lebendiges, judenchristliches Liturgiegut tradiert, kann nur schwer beantwortet werden. Angesichts der Tatsache, daß uns Asterios aber auch anderweitig judenchristliche liturgische Traditionen überliefert, scheint die zweite Möglichkeit naheliegender¹⁸³. Jedenfalls ist das Osternachtlob des Asterios eine christliche (und zwar die erste bekannte christliche) Ausprägung der in der jüdischen Paschamahl-Liturgie, näherhin in der Passa-Haggada beheimateten Familie des Osternachtlobs.

Mit Sicherheit können wir eine direkte christliche Übernahme im späten 2. Jh. in Kleinasien feststellen. Die älteste christliche Osterpredigt, die Passahomilie des Meliton¹⁸⁴, ist nämlich, wie wir schon erwähnten, mit aller Wahrscheinlichkeit eine christliche Passa-Haggada¹⁸⁵. Und auch hier finden wir, genau wie in Pesachim 10, 4, zwar kein explizites Osternachtlob, aber doch einen Passus über die Osternachtfeier, mit fünfmaliger akzentuierter, formelhafter Erwähnung der Nacht¹⁸⁶. Dieser Abschnitt hat möglicherweise den Ansatzpunkt eines späteren, ausdrücklichen Osternachtlobs gebildet¹⁸⁷. Jedenfalls können wir diese Stelle als erste ansatzweise Vorform des späteren Osternachtlobs bezeichnen.

Fassen wir abschließend das Ergebnis unserer Darlegung zusammen.

Wir haben eingangs festgestellt, daß unser lateinisches Exsultet eine Kompilation verschiedener Elemente ist. Wir griffen das Osternachtlob heraus und haben uns nach Vorformen in der griechischen Patristik gefragt.

¹⁸² Ebd. 64.

¹⁸³ Auch in diesem zweiten Falle wäre kaum an direktes Zitat zu denken, sondern wohl eher an freie Anlehnung des Predigers an einen noch lebendigen, liturgischen Nachthymnus judenchristlicher Herkunft.

¹⁸⁴ S. o. Anm. 19.

¹⁸⁵ S. o. Anm. 61.

¹⁸⁶ Vgl. Meliton, *Peri Pascha* 12—17; *Testuz* a. a. O. 36—40.

¹⁸⁷ So wie sich in der jüdischen Paschaliturgie aus den Fragen bzw. der Passa-Haggada ganz von selbst das Lob (Hallel) und später unter den Lobhymnen auch das Lob auf die Paschanacht ergab (vgl. *Fueglister* 136—141).

In einer der neuentdeckten Osterhomilien des Asterios Sophistes finden wir einen hymnischen Passus, der nichts anderes ist als ein Lobpreis auf die Osternacht. Formal wie inhaltlich haben wir eine Ähnlichkeit dieses Textes mit dem gut ein halbes Jahrhundert jüngeren Osternachtlob des Exsultet festgestellt. Doch auf Grund beträchtlicher Unterschiede kann kein literarisches Abhängigkeitsverhältnis vorliegen. Es wird bei Asterios eine Textform der Familie des Osternachtlobs greifbar, die später in einer andern Ausprägung die Vorlage zum Nachtlob des Exsultet darstellt. Die Familie des Osternachtlobs scheint über Norditalien in die westliche Liturgie eingedrungen zu sein.

Der asterianische Lobpreis auf die Osternacht aber hat seine Wurzeln in der jüdischen Osterliturgie bzw. Passa-Haggada. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß aus der Passa-Haggada hervorgehende jüdische Osternachthymnen über die judenchristliche Liturgie das asterianische Osternachtlob beeinflusst haben. Ansatzweise haben wir in der christlichen Passa-Haggada, der Osterhomilie des Meliton, schon eine erste griechische Vorform des Osternachtlobs.

Für die Geschichte des Exsultet ergibt sich so in großen Zügen folgende Entwicklung: Der Ansatz des Osternachtlobs liegt in der jüdischen Passa-Haggada und ist bereits formelhaft greifbar in der christlichen Passa-Haggada, bzw. Osterpredigt des Meliton. Im jüdischen Raum ist aus diesem Ansatzpunkt frühzeitig ein eigentlicher Hymnus auf die Osternacht herausgewachsen. Diese Familie ist in christlicher Ausprägung erstmals greifbar bei Asterios und wandert wohl über Norditalien nach dem lateinischen Westen, wo eine andere Ausprägung im späten vierten Jahrhundert die Vorlage zum Osternachtlob im Exsultet ergibt.

Die hinter dem asterianischen Osternachtlob stehende Theologie hebt an der Osternacht vor allem ihre soteriologische Bedeutung hervor, ihre zeitliche Dreidimensionalität und ihre ekklesiologische Bezogenheit: Die Nacht der Schöpfung, die Nacht des Exodus und die Nacht der Erwartung des messianischen Heils hat sich erfüllt in der Todes- und Auferstehungsnacht Christi. Diese Heilsnächte werden kommemoriert und repräsentiert in der kultischen Osternacht des Ekklesia, in der Vigil-, Licht- und Tauffeier der Ekklesia, die so wachend der Vollendung der Zeiten und der Parusie entgegenharret, in einer Nachtfeier, die das Ende der Zeit schon vorausnimmt, das *τέλος ὑπὲρ τῆς κληρονομώσεως*. So ist die Osternacht wahrhaft *ἐν αὐτοῦ ἐπιθυμία*: Sehnsucht des ganzen Jahres.

Die Theologie und das Zweite Vatikanische Konzil

Von Prof. Dr. Johannes Betz, Mainz

I. Die Theologie vor dem Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil entsprang nicht einer ausgereiften inneren Situation der katholischen Theologie oder dem Drängen der Theologen, so sehr es ihren geheimen Wünschen entsprach. Das Konzil entsprang vielmehr einer klaren und impulsiven Intuition des Papstes Johannes XXIII. Er selbst kennzeichnet sie als „eine Eingebung des Allerhöchsten“¹, als eine „Inspiration“, die er „wie einen plötzlichen Schlag (*tocco*) empfand“². Die Idee eines allgemeinen Konzils hatten schon die beiden vorausgehenden Piuspäpste ins Auge gefaßt, von ihrer Verwirklichung jedoch Abstand genommen, weil die Theologie für die Lösung der anstehenden Fragen keine ausgereiften, allgemein anerkannten Antworten bereit hatte. Der Zweck aber, den Johannes seinem Konzil setzte, sollte nicht die Disputation und Wiederholung einzelner Lehrsätze, sondern die Aktualisierung der Lehre und die Formung der Gewissen³, der Zweck sollte primär pastoral sein. Johannes wollte die Christusoffenbarung dem heutigen Menschen nahe bringen, darum die Kirche für ihn attraktiv machen. Diese sollte durch das Konzil ihre volle Leuchtkraft, ihre jugendliche Gestalt wiedergewinnen. So stellte sich die innere Erneuerung der Kirche nach dem Bilde, das Gott von ihr hat, als Forderung und Programm. Zugleich sollte damit eine Einladung an die getrennten (christlichen) Gemeinschaften zur Suche nach der Einheit gegeben sein⁴. Als „vorwiegend pastoral“ verstand Johannes auch das Lehramt des Konzils. Es sollte die Substanz des Glaubensgutes von seiner sprachlichen Einkleidung unterscheiden, die Wahrheit in der Sprache des heutigen Menschen vortragen, Irrtümern gegenüber aber „lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit als die Strenge anwenden“⁵.

Die Konzilsväter gingen auf die Intention des Roncalli-Papstes willig ein. Sie haben aber Beschlüsse nicht nur praktisch-pastoraler, sondern auch dogmatisch-prinzipieller Art gefaßt. Ja, das Konzil ist in hohem Maße doktrinär geworden. Allein es ist damit nicht von seinem pastoralen Ziel abgewichen, vielmehr diesem entgegengeschritten. Denn pastorale

¹ *Motu proprio* „*Superno Dei nutu*“ v. 5. 6. 1960: AAS 52 (1960) 433; Herder-Korrespondenz 14 (1959/60) 513.

² Brief an den Klerus von Venedig v. 24. 4. 1959: AAS 51 (1959) 379; Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 413.

³ Ansprache bei der Eröffnung des Konzils am 11. 10. 1963: AAS 54 (1962) 791 f.; Herder-Korrespondenz 17 (1962/63) 87.

⁴ Ankündigung des Konzils v. 24. 1. 1959: AAS 51 (1959) 69; Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 388.

⁵ Ansprache zur Eröffnung des Konzils (vgl. Anm. 3): AAS 792; Herder-Korrespondenz 87.

Erneuerung bedeutet keineswegs Pragmatismus, der die Wahrheit manipuliert, bedeutet nicht verwässernden Irenismus, der sie verschweigt. Die Wahrheitsfrage behält immer den Primat. Entscheidendes Tun der Kirche muß aus ihrem gottgestifteten Wesen hervorströmen; so muß dieses klar aus den Quellen herausgearbeitet werden. Außerdem verlangt heute wirkungsvolle Seelsorge überregionale Aktionen, Zusammenfassung der Kräfte, Zusammenarbeit der Bischöfe untereinander und mit dem Papst. So drängt sich das Problem vor: wie ist deren gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen? Und schließlich sollte ja das Nahziel der pastoralen Erneuerung ein Schritt auf dem Wege zum Fernziel der Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit sein. Die getrennten Brüder müssen aber wissen, wie die katholische Kirche sich selbst und wie sie die anderen Kirchen versteht. Damit schob sich, je länger, desto mehr, eine dogmatische Klärung des Kirchenbegriffs in den Vordergrund und Papst Paul VI. hat dieses Thema bei der Eröffnung der zweiten Session als das zentrale betont⁶. So wurde denn in der Konzilsaula und in den Kommissionen in reichem Maße Theologie betrieben, wurden alle Register theologischen Argumentierens, Distinguierens und Objizierens gezogen. Mancher hätte lieber eine „elementare Theologie“⁷ gewünscht. Aber die Differenziertheit der Probleme verlangte ihr Recht und die Konzilsväter haben sich ihre Arbeit wahrhaftig nicht leicht gemacht.

Konzilsaussagen und -beschlüsse fallen nun nicht wie Inspirationen vom Himmel, sondern müssen hart erarbeitet werden. Ein Konzil kann aber nur soweit Lösungen bieten, als die Theologie solche anbietet. Das Zweite Vatikanum hätte seine Leistung nicht erbringen können, hätte es sich nicht auf gewichtige und entscheidende Vorarbeiten der Theologen stützen können. Denn Theologie ist die stets geforderte und immer neue Bemühung, in angestrengtem Denken den Gehalt der Offenbarung wissenschaftlich zu erforschen, die Offenbarung in die Sprache der Zeit zu übersetzen, sie verständlich und für die Menschen fruchtbar zu machen. So hat echte Theologie immer die Aufgabe eines „Aggiornamento“ zu erfüllen und sie hat damit per definitionem und nicht erst durch eine nachträgliche und zusätzliche Anfügung einen kerygmatischen, pastoralen Grundzug. Sie ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Verkündigung der Kirche.

Fruchtbar gemacht und den Menschen nahe gebracht kann aber die Offenbarung nur werden, wenn sie in den Denkformen und in der Sprache dieser Menschen dargeboten wird. In diesem Sinne hatten im 19. Jahrhundert (neben einzelnen Theologen) vor allem die Tübinger Schule, ferner Kardinal Newman und Hermann Schell die Theologie

⁶ AAS 55 (1963) 847—850; Herder-Korrespondenz 18 (1963/64) 79.

⁷ Vgl. J. Lortz, Kirche im Aufbruch: Auf Hoffnung hin, hrsg. v. J. Neumann (1963) 51.

verstanden. Ihnen ging es um einen Brückenschlag zwischen kirchlichem Glauben und modernem Denken. Sie konnten sich freilich nicht allgemein durchsetzen, wurden überspült von der großen Bewegung der Neuscholastik. Diese war getragen von dem echten Anliegen, die unaufgebbare Wahrheit der Offenbarung und des katholischen Dogmas gegen deren rationalistische Zersetzung, die stellenweise Eingang auch in die katholische Theologie gefunden hatte, zu wahren und zu sichern. Die Neuscholastik glaubt diese Aufgabe nur durch den Rückgriff auf das philosophische Rüstzeug der mittelalterlichen Scholastik erfüllen zu können, wobei sie freilich die Vielgestalt des mittelalterlichen Denkens nur wenig in ihr Denken einsetzte. Will man die geistige Struktur der Neuscholastik kennzeichnen, so darf man wohl typisierend — und damit notwendig verallgemeinernd — im Zusammenhang mit ihrer Tendenz zur Bewahrung des Glaubensgutes ihre Einstellung zum Begriff, ihr Vertrauen auf die scholastische Begrifflichkeit nennen. Die Neuscholastiker sind überzeugt, daß der durch Abstraktion gewonnene und selbst abstrakte Begriff die Wesenheit, die eigentliche, überzeitliche, unwandelbare Wesenheit eines Dinges unmittelbar und adäquat erfasse. Die Offenbarung aber gilt ihnen vornehmlich als eine Summe von Lehrsätzen, als ein System von (geheimnisvollen) Wahrheiten und Lehrsätzen, die man im Glauben für wahr annehmen und im Leben anwenden müsse, deren absolute Wahrheit und überzeitliche Gültigkeit am zutreffendsten nach Art abstrakter Wesenheiten, mit Hilfe exakt gefaßter Begriffe ausgesprochen werden müssen, ja nur so gesichert werden können. Durch exakt begriffliche Formulierung grenzt diese Richtung die Wahrheit gegen den Irrtum ab, sieht die Andersdenkenden nicht so sehr in ihrer konkreten Geistigkeit, sondern vorwiegend in ihrer Gegensätzlichkeit gegen die exakt umschriebene eigene Anschauung. Sie hält sich im Bereich der statischen Begriffe auf und sieht die Wirklichkeit, auch die Glaubenswirklichkeit, immer im Lichte und mit der Brille dieser abstrakten, exakten, unwandelbaren Begriffe. Diese Richtung denkt im Grunde ungeschichtlich. Sie hat recht mit der Betonung einer überzeitlich gültigen Wahrheit. Aber sie übersieht, daß die Begriffe nicht einfach die Wirklichkeit an sich, sondern in der Brechung menschlicher Auffassung, die Wahrheit in geschichtlicher Einkleidung bieten, daß allen Begriffen, auch den scholastischen, ein Stück Subjektivität und Geschichtlichkeit anhaftet. Ein anderes Kennzeichen neuscholastischer Theologie ist ihre geringe bibeltheologische Fermentierung und Fundamentierung, die allerdings ein Mangel jener Zeit überhaupt ist. Man kann diese theologische Haltung im Anschluß an den Löwener Dogmatiker G. Philips⁸ als Konzep-

⁸ Deux tendances dans la théologie contemporaine: *Nouvelle Revue Théol.* 85 (1963) 225—238.

tualismus charakterisieren, weil sie wesentlich um Begriffe kreist; der holländische Dominikanertheologe E. Schillebeeckx⁹ nennt sie essentialistisch, weil sie den Glauben nach Weise abstrakter Wesenheiten ausspricht. Man darf sie vielleicht eher als abstrakt-statische Denkform bezeichnen.

Diese Einstellung macht sich auch auf dem Zweiten Vatikanum in Gestalt der Minderheit bemerkbar, die meist von römischen und romanischen Prälaten gebildet wurde. Imponierend an ihr ist das Ethos, mit dem sie die Unwandelbarkeit der Wahrheit, das Unaufgebbare des Dogmas betont, imponierend auch die logische Durchsichtigkeit ihres Systems.

Die tiefen theologischen Einsichten der großen mittelalterlichen Scholastik für unser Offenbarungsverständnis fruchtbar zu machen, bleibt natürlich eine legitime Aufgabe der katholischen Theologie. Etwas anderes ist die Verabsolutierung der scholastischen Methode und die Fixierung auf ihre Begrifflichkeit. Diese einseitige, konzeptualistisch orientierte Haltung wurde aber in unserem Jahrhundert innerhalb der katholischen Theologie an vielen Stellen aufgebrochen und überwunden, mögen auch die betreffenden Männer meist noch als Neuscholastiker etikettiert werden, wie denn überhaupt eine extrem und radikal neuscholastische Einstellung in der deutschen vorkonziliaren Theologie selten ist. Die scholastische Tradition wurde nicht nur in ihrer Vielfalt historisch erforscht, sie wurde auch durch Aufnahme neuzeitlicher Denkmotive ergänzt, vertieft, weitergebildet und korrigiert, wofür Namen wie J. Maréchal, J. Geyser, Th. Steinbüchel, Karl Rahner, J. Lotz angeführt seien. Eine Abkehr vom (rein oder vorwiegend) statischen Begriffsdenken und eine Hinwendung zur konkreten Wirklichkeit in ihrer geschichtlichen Ausprägung bemerken wir besonders deutlich bei Karl Adam und Romano Guardini, die nachhaltig von der Phänomenologie beeinflusst sind. Mit feinem psychologischem Einfühlungsvermögen zeichnen sie etwa die Gestalt Christi, die Kirche, den christlichen Menschen plastisch und lebendig und sie können dies auch dadurch, daß sie sich eng an die Heilige Schrift und die konkreten Phänomene halten und nicht nur traditionelle Begriffe analysieren. Karl Adam und noch intensiver Joseph Rupert Geiselmann¹⁰ machen die bedeutsamen Ergebnisse der modernen protestantischen Exegese für eine biblische Neubegründung des Dogmas dienstbar. Damit tritt zugleich die Heilsgeschichte als entscheidendes dog-

⁹ Die Signatur des Zweiten Vatikanums (1965) 41 f.; 54 ff.

¹⁰ Er sieht die klassische Gestalt der Christologie vorgezeichnet in dem normativen, vom AT her heilsgeschichtlich argumentierenden urapostolischen Kerygma, wie es im NT seinen Niederschlag fand. Vgl. Jesus der Christus (1951). Von der zweibändig geplanten Neuauflage ist der erste Teil erschienen: Die Frage nach dem historischen Jesus (1965).

matisches Prinzip in ihr Recht. Fritz Tillmann sodann und seine Schule bemühen sich um eine biblische Grundlegung der Moralthologie, betrachten das Leben des Christen nicht nur als Anwendungsfall allgemeiner und vorwiegend naturrechtlicher Gesetze, sondern konkret und biblisch als je und je geforderte personale Nachfolge Christi, der Weg und Wahrheit in Person ist.

Entscheidend wurde sodann die intellektualistisch-begriffliche Betrachtung des Christentums durch den Laacher Mönch Odo Casel überwunden. Er gab der aus dem Raum der Kirche aufgebrochenen Liturgischen Bewegung ihre theologische Fundierung. In der Mitte seines Denkens steht das Mysterium. Während aber für die Neuscholastik der Begriff Mysterium einen übervernünftigen Lehrsatz des Glaubens, näherhin dessen gnoseologische Seite, nämlich seine Uneinsichtigkeit, Übervernünftigkeit, als etwas Negatives ausdrückt, ist Mysterium für Casel etwas durchaus Positives, Unaufhebbares, eine zuerst ontische Wirklichkeit, freilich keine statische, sondern dynamische. Mysterium ist zunächst Gott in seiner absoluten unaufhebbarer Transzendenz, dann aber und vor allem in seiner Offenbarung, durch die er sich den Menschen zugänglich macht. Jesus Christus ist das Urmysterium und Mysterium sind auch alle seine Erlösertaten für uns. Sie bleiben gegenwärtig im Kult der Kirche, vor allem in den Sakramenten. So haben wir das Kultmysterium. Casel beschreibt es als „die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole“¹¹. So schaut der Laacher Mönch in einer genialen und grandiosen Perspektive Gott-Christus-Kirche in ihrer heilsgeschichtlichen Verbundenheit, als heilsgeschichtlichen Komplex. Aus starren statischen Begriffen werden bei ihm lebensvolle Größen, aus abstrakten Wesenheiten konkrete Ereignisse, aus uneinsichtigen Wahrheiten Heilstaten, Heilsangebote Gottes.

Diese Gesamtschau zieht weittragende Konsequenzen nach sich bzw. sie begründet bestimmte Positionen, die auch sonst und unabhängig von Casel in der vorkonziliaren Theologie bezogen wurden. So kann z. B. nun das Wesen der Offenbarung umfassender und richtiger gesehen werden. Sie ist nicht nur die intellektuelle Mitteilung von Wahrheiten, deren sachgerechteste Aussprache abstrakte Formulierungen wären. Vielmehr ist sie die Selbstmitteilung des sich erbarmenden Gottes in Wort und Tat. Sie bleibt gegenwärtig als Heilsangebot und Heilszuwendung im seelsorglichen Handeln der Kirche, vornehmlich im Verkündigungswort und im Sakrament. Nun wird auch die Bedeutung des Wortes wieder entdeckt. Es ist, in der Offenbarung wie in der Verkündigung, nicht nur Lehrwort, sondern Heilswort, nicht nur intellektuelle Bereicherung, son-

¹¹ *Mysteriengegenwart: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 145. Vgl. auch O. Casel, *Das christliche Kultmysterium* (1960) 79.

den Heilszuwendung. Von daher kann dann der Wortgottesdienst wieder in seine angestammten Rechte eintreten, von daher wird die kirchliche Verkündigung in ihrer prophetischen Eigenart neu gesehen und es kommt zu einer Neubegründung der Pastoraltheologie durch Josef Andreas Jungmann, Franz Xaver Arnold, Karl Rahner. Sie ist hinfort nicht mehr bloß eine formale Wissenschaft von der Methode, sondern wesentlich materialkerygmatisch bestimmt, empfängt Thema und Methode primär vom Kerygma, das Angebot der Offenbarung, nicht nur Vortrag einer verdünnten Scholastik ist. Immer deutlicher tritt auch ins Bewußtsein, daß alle echte Theologie überhaupt wesentlich „kerygmatisch“ sein muß.

Diese ganze Entwicklung war mitverursacht und getragen durch eine immer stärkere Hinwendung zur Bibel im wissenschaftlichen wie auch im seelsorglichen Bereich. Die katholischen Exegeten griffen mehr und mehr die eigentlichen Fragen der biblischen Theologie auf. Hier bestand ein starker Nachholbedarf und man lernte bereitwillig von der protestantischen Forschung. Das war dadurch möglich geworden, daß auch in dieser eine Neubesinnung und Wende stattgefunden hatte. Unter dem bestimmenden Einfluß der sog. Dialektischen Theologie, vor allem Karl Barths, überwand man auf evangelischer Seite den Liberalismus, verstand demgemäß die Bibel nicht nur als religionsgeschichtliche Urkunde, sondern als Zeugnis vom Worte Gottes, Exegese nicht als bloße Historie, sondern als glaubensmäßig gebundene Theologie. Die protestantische Exegese wurde dogmatisch, die katholische Dogmatik exegetisch¹². In dem von Gerhard Kittel begründeten Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament fand die moderne protestantische Exegese eine imponierende Zusammenfassung, die die katholische Theologie bis zur Stunde nachhaltig befruchtet. Diese protestantische Bibelforschung förderte für das gegenseitige Verständnis höchst bedeutsame Tatbestände zutage: typisch katholische Positionen wie Kirche, Amt, Sakramente, Tradition, das Dogma selbst und seine Entwicklung sind neutestamentlich fundiert und legitimiert. Das Neue Testament erwies sich als gemeinsamer Boden der Konfessionen, die Exegese als vorzüglicher Ort des Gesprächs.

Damit stoßen wir auf einen letzten wichtigen Aspekt der vorkonziliaren Theologie, den ökumenischen. Die gemeinsame Not im nationalsozialistischen Kirchenkampf, dann die gemeinsame Arbeit beim Wiederaufbau Deutschlands, schufen ein neues, besseres Klima zwischen den beiden Konfessionen. Zum besseren Verhältnis trug aber entscheidend eine theologische Tat bei, die ausdrücklich erwähnt werden muß. Josef

¹² J. Daniélou in J. Bosc — J. Guittou — J. Daniélou, *Geeint durch das, was trennt* (1963) 150.

L o r t z entwarf erstmals auf katholischer Seite ein historisch zutreffendes Bild Martin Luthers und der Reformation, legte bei voller Wahrung des katholischen Dogmas das eminent-religiöse Anliegen, ja katholische Grundanliegen der Reformation offen¹³. Mit diesem Verständnis war die Grundlage für einen Dialog gegeben. Er wurde nicht bloß in persönlichen Kontakten, kontroverstheologischen Einzeluntersuchungen, sondern auch in gemeinsamen interkonfessionellen Arbeitskreisen geführt, und zwar je und je unter bewußter Voraussetzung der dogmatischen Lehrunterschiede. Man erkannte dabei, daß man sich in manchen Punkten, wie Rechtfertigung, Schrift und Tradition, näher stand als man ahnte. Im übrigen macht die offene Darlegung der Standpunkte den Abstand nicht größer, sondern nur deutlich (S. Tromp). Grundsätzlich stehen sich dogmatisch getrennte Christen nahe durch die Verwirklichung des gemeinsamen christlichen Glaubensgutes im Leben. Aber die getrennten Christen leben ihre Christlichkeit in und aus einer kirchlichen Gemeinschaft. Wie steht es mit dem ekklesiologischen Status dieser Gemeinschaften? Sie hatten sich unterdessen im Weltkirchenrat zusammengeschlossen, der die Einheit unter den Christen auch sichtbar machen wollte, ohne selbst eine Überkirche zu sein. Rom hielt sich von dieser Ökumenischen Bewegung fern, anerkannte sie aber als ein Wehen des Heiligen Geistes¹⁴. Um so höher ist der Mut und die Leistung jener katholischen Theologen anzuschlagen, die wie Matthias L a r o s, Max Joseph M e t z g e r, Otto K a r r e r die Wirklichkeit und Kirchlichkeit der anderen Gemeinschaften zu klären suchten und nach konkreten Wegen der Wiedervereinigung Ausschau hielten, die die Getrennten ja nicht einfachhin als Rückweg aus Verirrung begehen wollen.

Ein getreues Spiegelbild all dieser erneuernden Momente und eine allseitige Zusammenfassung bietet das große Dogmatikwerk von M i c h a e l S c h m a u s, das Lern-, Lese- und Lebensbuch sein will und auch wirklich ist. Ebenso sind die genannten Aspekte in dem reichen Lebenswerk von K a r l R a h n e r lebendig, der mit seiner bohrenden Kunst des Fragens erstarrte Positionen auftaut, akute Probleme aufgreift, neue und vertiefte Begründungen gibt, Wesentliches und Unwandelbares vom wandelbar Zeitbedingten unterscheidet, weiterführende Wege weist. Für Frankreich sei hingewiesen auf die in der sog. „Neuen Theologie“ aufgebrochenen Bemühungen um eine Erneuerung aus Schrift, Kirchenvätern und Liturgie. Wenigstens genannt seien die Namen Yves M.-J. C o n g a r und Jean D a n i é l o u.

¹³ Die Reformation in Deutschland. 2 Bände (1939; 1962).

¹⁴ Instruktion des Hl. Officiums „Ecclesia Catholica“ v. 20. 12. 1949: AAS 42 (1950) 142; Herder-Korrespondenz 4 (1949/50) 318.

Diese (keineswegs erschöpfend aufgezeigten) Bestrebungen gaben am Vorabend des Konzils der katholischen Theologie vor allem — aber nicht nur — in Nord- und Westeuropa das entscheidende Gepräge. Natürlich lehrt diese Theologie kein anderes Dogma, aber sie lehrt es anders sehen, konkreter, umfassender, nicht bloß als abstrakte und je isolierte Lehrsätze, sondern in seiner heilsgeschichtlichen Verwurzelung und Verwirklichung und in der Integrierung des einzelnen im Gesamten. Die Tendenz dieser Theologie ist m. E. wohl am besten mit „konkret-heilsgeschichtlich“ zu charakterisieren. Dieser Aspekt begreift das biblische, liturgische, kerygmatische, ökumenische Moment in sich. E. Schillebeeckx spricht von einer „existentialistischen“ Theologie¹⁵. Daß diese Theologie, wie alles menschliche Wissen um Gott und Göttliches, Stückwerk blieb, muß nicht eigens gesagt werden.

II. Die Theologie des Konzils

Diese fortschrittliche Theologie kam nun auf dem Zweiten Vatikanum weithin zum Zuge und bestimmte wesentlich dessen Beschlüsse. Diese Tatsache ist gar nicht so selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß die meisten Konzilsväter und auch Papst Johannes XXIII. in einer vorwiegend neuscholastisch-statischen Theologie ausgebildet waren, wenn man die Vorbereitung des Konzils mit ihrer Begünstigung der Kurie ins Auge faßt¹⁶, wenn man die Schemata (Entwürfe) der vorbereitenden Kommissionen liest. Die Konzilsväter, lebensnahe Männer, die aus der Seelsorge kamen, mit den Problemen der harten Wirklichkeit konfrontiert waren, griffen die konkret-heilsgeschichtliche Theologie auf, weil sie in ihr ihre Probleme angesprochen, ihre latenten Überzeugungen bestätigt, Lösungen oder wenigstens Lösungsversuche vorgezeichnet fanden. Sie waren es letztlich, die dieser Theologie zum Erfolg verhalfen, sie auch in manchem Punkt vertieften.

Man kann nun billigerweise nicht erwarten, daß sich das Konzil als Ganzes zum Spitzenreiter aller fortschrittlichen Auffassungen machte. In manchem blieb es hinter den Einsichten der Theologie zurück und stimmte einem Kompromiß zu. Es mußte ja auf eine opponierende Minderheit Rücksicht nehmen und es ist weder klug noch liebevoll, einer solchen eine Glaubensentscheidung aufzuzwingen. Dieser Rücksicht entsprangen auch manche Aktionen Pauls VI., die in der Öffentlichkeit Kritik auslösten, Aktionen, die er als Haupt des ganzen Konzils und nicht bloß einer Gruppe unternahm, ja unternehmen mußte. Kompromisse sind in einer so großen Gemeinschaft unerläßlich; sie beseitigen auch den Eindruck der Diskontinuität und eines radikalen Bruchs, lassen die Kon-

¹⁵ Die Signatur des Zweiten Vatikanums (1965) 41; 54 ff.

¹⁶ Vgl. H. Jedin, Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien (1963) 15 f.

tinuität der Entwicklung hervortreten, wenn sie nur die Möglichkeit weiterer Entwicklung lassen. Das aber ist der Fall.

Befassen wir uns nun etwas mit der theologischen Leistung des Konzils! Wir können zur Stunde noch keine endgültige Gesamtbilanz ziehen¹⁷, da noch nicht alle verabschiedeten Vorlagen zugänglich und genügend studiert sind. Aber die veröffentlichten Texte der drei ersten Sitzungsperioden, vor allem die Konstitutionen über die Liturgie, über die Kirche, die Dekrete über den Ökumenismus, über die orientalischen Kirchen, erlauben bereits ein gültiges Urteil, da sie doch die Grundhaltung des Konzils festlegen und vielleicht die theologische Hauptleistung bieten. Sie enthalten nämlich das erneuerte Selbstverständnis der Kirche und bestimmen damit das Gesicht jeder kommenden Theologie.

Der Herausgestaltung des echten Kirchenbildes dient schon die zeitlich erste konziliare Leistung, die Konstitution über die heilige Liturgie, die das in der liturgischen Bewegung erwachsene Verständnis zur Geltung bringt. Es war ein glücklicher Griff, daß das Konzil mit diesem Thema begann, an ihm sich in seine Aufgabe einübte. Die Liturgie ist ja die Herzmitte der Kirche, der tiefste Vollzug ihres gottgestifteten Wesens. Und jede Kirche ist so lebendig wie ihr Gottesdienst. Die Konstitution faßt den Kult der Kirche nicht bloß und primär als echt menschlichen Akt, als Tugendübung — das bliebe anthropozentrische Sicht; sie faßt ihn christozentrisch, als Tat Gottes, als Anamnese, Aktualisierung, Fortdauer und Zuwendung der Heilstat Jesu für die Welt, als Christi Handeln eingekleidet in das zeichenhafte Handeln der Kirche. Davon lebt diese. Die praktischen Reformanweisungen gehen auf eine bessere Verständlichmachung der Liturgie, halten sich aber noch in vorsichtigen Grenzen. Immerhin bringen sie die Verwendung der Muttersprache bei der Spendung der Sakramente und auch im Wortgottesdienst der Messe, Konzelebration und Kommunion unter beiden Gestalten für bestimmte Fälle. Damit hat das Konzil wichtige Anliegen der Reformation aufgenommen; es hat einen neuen Anfang gesetzt, noch nicht die Endlösung gebracht. Wenn nämlich die Liturgie als wirksame Zusprache und Zuwendung des Christusheils den Menschen besser verständlich werden soll, wird die rituelle Reform wohl auch den Kern der Meßfeier ergreifen müssen^{17a}. Den Bischofskonferenzen ist hier weiterer Spielraum gelassen.

¹⁷ Die Ausführungen wurden im Oktober 1965 vorgetragen; obiges Urteil gilt in etwa auch noch für das Frühjahr 1966.

^{17a} Damit soll keineswegs einer totalen Aufgabe des Lateins in der Liturgie das Wort geredet werden. Manche Aussagen — wie z. B. das *Dominus vobiscum*, *Ite missa est* und ähnliche — sollten m. E. in lateinischer Fassung in allen Ländern erhalten bleiben, ebenso das *Kyrie eleison* in seinem griechischen Wortlaut.

Das bedeutsamste Dokument des Konzils ist nach allgemeiner Überzeugung die Konstitution über die Kirche, die das erneuerte Selbstverständnis der Kirche zum Ausdruck bringt. Eine adäquate Definition der Kirche ist nicht möglich, da diese Mysterium, Werk Gottes ist. So beschreibt denn die Konstitution ihr Phänomen nicht mit Hilfe soziologischer Modellvorstellungen, sondern mit den vielfältigen von der Offenbarung gebotenen Bildern — wie Schafstall, Ackerfeld, Bauwerk, Familie, Tempel, Stadt Gottes, Braut Christi (I 6) — mit Bildern, die einzeln immer nur eine Seite, niemals das Ganze der Kirche beleuchten, nur in ihrer Zusammenschau einigermaßen eine Vorstellung von deren Wesen vermitteln. Unter den biblischen Aussagen über die Kirche ragen zwei heraus, die mehr sind als nur Bilder: „Leib Christi“ und „Volk Gottes“. Pius XII. sah in der Enzyklika „Mystici Corporis“ vom 29. 6. 1943 noch mit vielen Theologen das tiefste Wesen der Kirche in der Bezeichnung Leib Christi ausgesprochen. Als dieser ist sie ein vom Heiligen Geist gebildeter sichtbarer Organismus, dessen Glieder durch Christus zu einer Einheit untereinander und mit ihm verbunden sind, das irdische Offenbarwerden des Erhöhten in dem durch ihn konstituierten Organismus. Ausdruck dessen und höchste Vollendung ist die Eucharistie, bei der nach 1 Kor 11, 17 der Genuß des wirklichen Leibes Christi die Empfänger zu seinem ekklesialen Leib macht (I 7). So enthüllt dieser Ausdruck Leib Christi vor allem die Innenseite der Kirche. Allein er birgt die Gefahr einer triumphalistischen totalen Identifizierung Christi und der Kirche in sich, bringt nicht genügend die Differenz zwischen beiden, die Vorläufigkeit, Gebrechlichkeit und Sündigkeit der Kirche zum Ausdruck.

Da nun greift das Konzil ergänzend die biblische Idee vom Volk Gottes auf (Kap. II). Die Kirche ist das messianische Volk, das von Gott aus allen Nationen zusammengerufen, von Christus herkommt und seiner Wiederkunft entgegengeht, unterwegs ist auf der Pilgerschaft nach dem endgültigen Heil, dabei strauchelnd und sich immer wieder aus der Kraft Christi erhebend. Die Aussage „Volk Gottes“ eröffnet die Perspektive auf die Gesamtmenschheit, auf die Einwurzelung der Kirche in den verschiedenen Völkern und Kulturen, die sie in Dienst nimmt und befruchtet, von denen sie rückwirkend befruchtet und gestaltet wird. Der Ausdruck Volk Gottes bedeutet eine Humanisierung des Kirchenbegriffs, zeigt die Universalität der Kirche an, ihren geschichtlichen und eschatologischen Charakter. Sie lebt in der vergehenden Zeit und kennt dabei nicht nur helle, auch dunkle Tage. Aber sie lebt nicht von dieser Zeit, wird von keiner Zeit überholt. Sie lebt bereits in der letzten Zeit, die mit Christus gekommen, in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinander verschränken. Sie lebt ganz von Christus, von der Gegenwart des Erhöhten, der in ihrem Tun selber wirkt; von seiner

Vergangenheit, da sein einmaliges Heilswerk in ihrem Tun präsent wird; sie lebt von seinem Leibe als Weg-zehrung; sie lebt von seiner Zukunft, nimmt diese bereits vorweg, indem sie sein universales Offenbarwerden vor aller Welt jetzt schon stellvertretend für die ganze Menschheit bekennt und darstellt. Das Christusheil ist ihr aber verborgen in irdischen und darum vergänglichen Zeichen, die aufhören werden, wenn Christus sich in seiner Herrlichkeit offen zeigt bei seiner Wiederkunft. Dieses Volk Gottes ist in all seinen Gliedern zur Heiligkeit berufen, ist mit priesterlicher Würde ausgestattet. Das besondere amtliche Priestertum, das ihr das Christusheil vermittelt, ist wesentlich Dienst für das Volk (III 18).

Die beiden biblischen Bezeichnungen „Leib Christi“ und „Volk Gottes“ unterstreichen noch einen wichtigen Punkt: die soziale Dimension des Christusheils. Wie der Einzelmensch seine Existenz nur vollziehen kann in, aus und mit der Gemeinschaft, so erreicht er auch das Christusheil nur in der Gemeinschaft und nur durch sie. Sie fungiert zugleich als Heilsorgan. Das Heil hat Koinonia-Struktur.

Diese Gemeinschaft ist eine Vielheit in der Einheit. Letztes Prinzip der Einheit ist Christus selbst, die Vielheit aber ist eine Entfaltung und Auswirkung seines alle Menschen vertretenden und einschließenden Menschseins. Die Vielheit in der Einheit und die Einheit der Vielheit, beide in Christus gegründet, sind von ihm nun sichtbar gemacht und verdeutlicht in der hierarchischen Struktur der Kirche, in der Gemeinschaft der vielen Bischöfe in und unter dem Papst als Haupt. Die Vielheit kommt zum Ausdruck in der Vielzahl der Bischöfe. Denn die Wirklichkeit der Kirche konkretisiert sich in den einzelnen Ortskirchen, in denen sich die Struktur der Gesamtkirche analog wiederholt, so daß von einem Christus repräsentierenden Aktionsprinzip, dem Bischof, eine Vielheit von Menschen zu einer Einheit zusammengefügt wird (III 23). Alle Einzelkirchen aber weisen als lokale Repräsentation und Zusammenfassung der Gesamtkirche, als Mikrokosmos im ekklesialen Makrokosmos, über sich hinaus hin auf das Ganze, auf die Einheit. Und demgemäß hat das Bischofsamt eine innere wesentliche Hinordnung auf das Ganze der Einheit, enthält in sich und bekommt nicht erst nachträglich durch Akte der Kommunikation einen lebendigen organischen Zusammenhang mit den anderen, den Kollegen. Die Bischöfe gehören zusammen, bilden eine seinshafte Einheit. Diese Einheit findet nochmals einen eigenen sichtbaren Ausdruck in ihrem Haupt, dem Papst, der als Prinzip und Fundament der Einheit fungiert. Diesen Tatbestand der Zusammengehörigkeit und Einheit der Bischöfe spricht die Konstitution in der Weise aus, daß sie vom „Kollegium der Bischöfe“ spricht und die wesentlich kollegiale Natur des Bischofsamtes betont (III 22).

Das macht nun die eigentliche und bleibende theologische Tat des Zweiten Vaticanums aus, daß es die Bedeutung des Episkopats dogmatisch klärt und damit das Erste Vaticanum ergänzt, nicht aufhebt. Denn der Primat des Papstes bleibt unangetastet, er wird aber stärker in das Ganze der Kirche integriert und damit gewissermaßen entschärft. Indem das Konzil das Bischofskollegium hervorhebt, hat es die von Christus gestiftete Struktur der Kirche aber nicht verändert, sondern nur aufgedeckt. Denn die Bischöfe sind nach der Lehre des Konzils kraft göttlicher Einsetzung die Nachfolger der Apostel. Jesus hat diese nämlich nach Art eines Kollegiums eingesetzt, hat diesem Kollegium in Petrus ein Haupt und die gleiche Binde- und Lösegewalt wie dem Petrus gegeben. Nach dem Willen des Herrn bilden Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium und Gleiches gilt von ihren Nachfolgern (22). Der einzelne Bischof ist aber nicht Nachfolger eines einzelnen Apostels, vielmehr hat das Gesamtkollegium der Bischöfe die Nachfolge des ganzen Apostelkollegiums angetreten. So hat denn der römische Bischof die volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche. Die volle und höchste Gewalt über die ganze Kirche hat aber auch das Bischofskollegium, und zwar gemeinsam mit seinem Haupt und niemals ohne es. Die „zwei“ Subjekte der Höchstgewalt auf der phänomenalen Ebene sind dadurch eine Einheit, daß der Papst immer Haupt des Kollegiums ist¹⁸. Der Papst kann seine Höchstgewalt als Haupt frei, d. h. ohne vorherige Ermächtigung durch die Bischöfe ausüben, muß dies aber unter Rücksichtnahme auf den Episkopat tun. Das Bischofskollegium hingegen kann seine Gewalt nur mit Zustimmung des Papstes betätigen. Ein wahrhaft kollegialer Akt des Bischofskollegiums setzt Verbundenheit mit dem Papst und dessen Zustimmung voraus, sei sie initiativ und ausdrücklich oder nachträglich billigend. Höchster Akt der bischöflichen Kollegialität ist das Ökumenische Konzil, das vom Papst bestätigt oder wenigstens rezipiert werden muß; andere Formen sind gemeinsame Aktionen von Papst und Bischöfen und die territorialen Bischofskonferenzen, die demnach nicht nur praktische, sondern prinzipielle Bedeutung haben (22). Der einzelne Bischof ist zuerst Glied des Kollegiums, dann erst Ortsbischof. Als solcher hat er kraft seiner Weihe unmittelbare Gewalt direkt von Gott, nicht vom Papst, und übt sie in Weise jurisdiktionaler Akte aus, als Glied des Bischofskollegiums aber nimmt er — in nichtjurisdiktionaler Weise — an den Sorgen der Gesamtkirche teil.

¹⁸ Das genaue Verhältnis von Primat und Bischofskollegium ist in der Theologie noch umstritten; vgl. W. Bertrams, Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt (1965). M. E. ist nur ein letzter Träger der kirchlichen Vollgewalt anzunehmen, das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt.

Dieses erneuerte Verständnis, vom Konzil hart errungen, bringt in das Verhältnis von Primat und Episkopat innere Ausgewogenheit und Harmonie. Diese Sicht hat weittragende Folgen, sie leitet eine neue Epoche der Kirchengeschichte ein:

1. Fürs erste bedeutet sie eine Wiederentdeckung und Wiedererweckung der elementaren ur- und ostkirchlichen Lebensform und eine höhere Synthese der zweitausendjährigen morgen- und abendländischen Entwicklung. In einem summarischen, etwas vereinfachenden Überblick¹⁹ erscheint das erste Jahrtausend der Kirche als die Epoche der bischöflichen konziliaren Kollegialität. Die Kirche verstand sich wesentlich als kollegiale koinonia, als ein lebendiges Gewebe von Ortskirchen, von örtlichen Gottesdienstgemeinschaften, deren stärkstes Band die Eucharistie war und die untereinander und mit dem Papst die *communio* pflegten, ihre drängenden Probleme gerne auf Synoden regelten. Es ist die Zeit der ersten sieben großen allgemein anerkannten Konzilien. Rom gilt als letzte Appellationsinstanz und als Hort der Einheit und Reinheit des Glaubens. Das zweite Jahrtausend entfaltet im Abendland den päpstlichen Jurisdiktionsprimat. Da die alte Einheit der Christenheit verblaßt, sich auflösen droht und durch Abspaltungen zerrissen wird, wird mit innerer Konsequenz das Papsttum als Prinzip der Einheit betont, wofür das IV. Lateranum, das Tridentinum und Erste Vaticanum zeugen. Die Tendenz zur Einheit wird dabei bis zur Uniformität durchgeexerziert. Nun aber, auf dem Zweiten Vaticanum, formiert sich die katholische Kirche zum Gang in das dritte Jahrtausend. Sie stellt die Synthese der beiden vorangegangenen Epochen her. Der päpstliche Primat behält seine Funktion als Prinzip der Einheit, als komplementäres Element wird aber sein Wurzelgrund, das immer schon vorhandene und auch tätig gewesene Bischofskollegium deutlicher ins Bewußtsein gehoben und stärker aktiviert. Der lateinische Weltepiskopat erkennt nun klarer sein Wesen und seine Bedeutung und greift damit auf die alte, im Osten lebendig erhaltene Tradition zurück. Damit eröffnen sich ökumenische Aussichten.

2. Dieser neue, dogmatisch wohltemperierte Episkopalismus bringt nun die Vielheit und Vielfältigkeit in der Kirche besser zur Geltung. Es kann ja nicht der Sinn der Erlösungsordnung sein, den Reichtum der Schöpfungsordnung, wie er sich in der Vielfalt der Kulturen zeigt, einzunivellieren, sondern ihn zu konsekrieren. Die neue Sicht anerkennt die berechnete Eigenständigkeit der Einzelkirchen und Territorien, ermöglicht eine bessere Einwurzelung der Kirche in den verschiedenartigen Kulturen, entbindet dort neue Kräfte, macht den geistigen Innenraum

¹⁹ Vgl. G. Martelet, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*: Nouvelle Revue Théol. 86 (1964) 463.

der Kirche weiter. Die Katholizität kann aus einer mehr prinzipiellen und virtuellen zu einer wirklichen und aktuellen werden.

3. Die Belebung der Vielheit bringt in einer merkwürdigen Dialektik letztlich auch eine Belebung des Ganzen und damit eine Stärkung der Einheit. Stärkere Einzelglieder ergeben ein stärkeres Ganzes. Der Welt-episkopat erkennt seine Verantwortung für das Gesamte, seine Verpflichtung gegeneinander, seine Missionsaufgabe. Hinfort werden nicht nur die Bezüge zwischen Haupt und Gliedern, sondern auch die Querverbindungen aktiviert. Die Verantwortlichkeit des Episkopats für die Gesamtkirche (vgl. *Misereor*, *Adveniat*) führt zu seiner institutionellen Mitbeteiligung an der zentralen Leitung der Kirche. Der soeben von Paul VI. berufene Bischofsrat ist Anfang hiervon.

Theologiegeschichtlich ist noch die Kürze der Zeit bemerkenswert, in welcher die Lehre von der Kollegialität geklärt und formuliert wurde. Sie wurde vor dem Konzil kaum gehört, kam durch dessen Einberufung in die Diskussion, wurde dann vom Episkopat überraschend schnell und intensiv aufgenommen und treffsicher formuliert. Es zeigte sich, daß die entscheidenden Zeugen des Glaubensbewußtseins eben die Bischöfe sind.

Bedeutungsvoll ist noch die Gesamtschau der Kirche, die das Konzil, wenn auch nur knapp und andeutend, gibt: es bezeichnet sie nämlich „gewissermaßen als Universalsakrament“ (III 48; vgl. I 1; II 9). Diese Aussage ist gewichtig. Ein Sakrament ist ein sichtbares inkarnatorisches Zeichen und Organ göttlichen Heils. Die Sakramentalität der Kirche nun hat zwei Aspekte: Die Kirche ist wirksames Zeichen einmal der Vereinigung des Menschen mit Gott, zum anderen ist sie sakramentales Zeichen der Einheit des Menschheitsganzen, der One World, die heute im weltlichen Bereich vor unseren Augen sich zu verwirklichen beginnt. Das bedeutet: Die hierarchisch strukturierte Kirche ist demnach das Heilszeichen, durch das Christus die Menschen erreicht, sie mit Gott versöhnt und verbindet und zu einer Einheit untereinander zusammenschließt. In besonderen Handlungen vollzieht die Kirche ihr Wesen als Heilszeichen, formt sie ihre universale Sakramentalität aus, nämlich im Wort ihrer Verkündigung und in den Sakramenten im engeren Sinn. In diesen Aktionen wirkt der erhöhte Herr und er wirkt deswegen in ihnen und durch sie, weil sie nach seinem Stiftungswillen mit dem Ursakrament seiner Menschheit, der Quelle der Erlösung, verbinden. Wort und Sakrament sind ja wesentlich Anamnensis, Gegenwärtigsetzung seines Heilswerkes. Eine besondere geschichtliche Rückverbindung mit dem historischen Jesus besitzen die Bischöfe, da sie auf Grund der apostolischen Sukzession in der von ihm ausgehenden Sendungsreihe stehen. Nur dieser Zusammenhang ermöglicht den vollgültigen Vollzug der Eucharistie, die die vollendete Kirchwerdung bedeutet.

Das neugewonnene vertiefte Selbstverständnis der katholischen Kirche eröffnet nun auch ein besseres Verständnis der außerhalb ihrer stehenden römischen Christen, ihres ekklesiologischen Status und ihrer Einigungsbemühungen in der großen Ökumenischen Bewegung, schließlich auch der Nichtchristen überhaupt. In der Kirchenkonstitution werden diese Probleme kurz gestreift, im Dekret über den Ökumenismus, einem eminent fortschrittlichen Dokument entfaltet. Die katholische Kirche weiß sich immer als die eine Kirche Jesu Christi. Sie hat aber nie bestritten, daß Gott auch den Menschen außerhalb ihrer seine rettende Gnade gewährt²⁰. Und sie weiß sich mit allen Begnadeten, besonders aber den nichtrömischen Christen verbunden, heißt es in der Kirchenkonstitution (II 15). Das Ökumenismusdekret spricht deutlicher, spricht den getrennten nicht-römischen Christen eine gewisse, wenn auch nicht die volle Gemeinschaft (*communio*) mit der katholischen Kirche zu: „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“ (3). Alle Getauften sind ja dem Leibe Christi eingegliedert, tragen den Ehrennamen Christen, sind daher unsere Brüder. An weiteren Elementen oder Heilsgütern, die diese hinkende *communio* mit der römischen Kirche begründen, werden genannt: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, andere innere Gaben des Heiligen Geistes, sichtbare Elemente, wie liturgische Handlungen (Ökum.-Dekret 3), ferner Bischofswürde, Eucharistie, Marien- und Heiligenverehrung bei den Orthodoxen (Kirchenkonst. 15). Weil diese ekklesialen Elemente zwar außerhalb der katholischen Kirche existieren können, rechtens aber zu dieser gehören, gehören auch die jene Elemente besitzenden Christen in einer wenn auch hinkenden, so doch wirklichen Weise zu dieser katholischen Kirche.

Das eigentliche Problem ist aber nicht der ekklesiologische Status der getrennten Einzelchristen, sondern der ihrer amtlichen Konfessionsgemeinschaften als solcher. Sind diese auch wirklich Heilmittel für die in ihnen Lebenden? Das Konzil bejaht diese Frage. „Der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Heilmittel zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet“ (Ökum.-Dekret 3). Das Konzil spricht von getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, ohne die faktisch bestehenden im einzelnen zu klassifizieren. Den vollen Titel „Kirche“ trägt die orthodoxe Kirche, ob er auch den reformatorischen Bekenntnissen zukommt, wird vom Konzil nicht gesagt, sondern der theologischen Forschung überlassen. Die Frage ist m. E. zu bejahen, und zwar deswegen, weil die reformatorischen Gemeinschaften nicht nur einzelne und wichtige ekkle-

²⁰ Vgl. Denzinger-Schönmetzer 1379/2429; 3870.

siale Elemente besitzen, sondern weil sie den Grundcharakter der Kirche, nämlich den der universalen Sakramentalität an sich tragen: fürs erste geschieht in ihnen die Sichtbarmachung und vermittelnde Zuwendung des Christusheils; die getrennten Brüder empfangen dieses ja durch die Verkündigung und Sakramentenspendung ihrer Kirchen und diese halten das Heil durch Christus in ihren amtlichen Bekenntnissen ausdrücklich fest. Und zum anderen bringen diese Kirchen die Koinonia-Struktur des Heils zur Darstellung, sind wirkliche Glaubensgemeinschaften.

Freilich besitzen die getrennten Kirchen nur Teile, nicht die Fülle der von Christus gestifteten ekklesialen Heilsgüter, besitzen darum nicht die vollendete Kirchlichkeit und nicht die volle und letzte Einheit. Die aber war bereits von Jesus als Gabe und Aufgabe hinterlassen. Die Fülle der Heilsgüter und daraus resultierend die Einheit der Kirche kommt nicht durch menschliches Tun zustande, etwa durch Zusammenschluß der getrennten Christen; sie ist auch nicht eine erst zukünftige Tat Christi, sondern eine schon geschehene, ist den Christen bereits vorgegeben, von Jesus mit auf den Weg gegeben. Wird diese Fülle auch nicht jederzeit in höchstmöglichem Maße aktuell verwirklicht, so muß sie doch prinzipiell als normativ anerkannt werden. Die nur partielle faktische Verwirklichung der Heilsgüter oder die Unerschöpflichkeit und Vielfältigkeit ihrer Konkretion als legitimen Grund der Trennung zu statuieren²¹, hätte in Jesu Willen keine Rechtfertigung. Die faktische Gespaltenheit der Christen ist das große Ärgernis. Sie ist Schuld, freilich keine einseitige, sondern immer eine beiderseitige; an ihr hat auch die katholische Kirche ihr gerüttelt Maß. Papst Paul und das Konzil haben diese Schuld bekannt.

Um die Wiederherstellung der verlorenen Einheit bemühen sich heute ernsthaft die nichtkatholischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung, die im Weltkirchenrat ihren stärksten Ausdruck hat. Das Konzil bejaht in ihr das Wehen des Heiligen Geistes. Es redet darum nicht einem eigenen katholischen Ökumenismus das Wort, sondern einem katholischen Beitrag zum allgemeinen Ökumenismus. Dieser Beitrag der katholischen Kirche liegt fürs erste darin, daß sie die von Christus gestifteten ekklesialen Elemente und Heilsgüter in ihrer Fülle bewahrt hat — die Treue des Bewahrens ist ihre Grundtugend — weswegen die Einheit in ihr prinzipiell subsistiert (Ökum.-Dekret 4), zum anderen darin, daß sie sich nun anschickt, durch eine innere Reformation diese Heilsgüter und sich

²¹ Nach E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Bemühungen I* (1960) 221, begründet die Variabilität des ntl. Kerygmas das Vorhandensein von verschiedenen Konfessionen bereits im Urchristentum. Dagegen ist zu bemerken, daß die relative Variabilität des Kerygmas auf keinen Fall die Trennung der Christen begründet.

selbst von unguten entstellenden Verkrustungen zu befreien, um Christi Gaben den getrennten Brüdern anzubieten. Maßstab, an dem dabei zu messen ist, ist nicht letztlich sie selbst um ihrer selbst willen, sondern Christus und sein Wille. Einheit der Christen bedeutet das Annehmen der von Christus gebotenen Fülle. Einigung heißt nicht Rückkehr, sondern Fortschreiten nach vorne, zu Christus und zur Versöhnung.

III. Theologie nach dem Konzil

Wir können hier nicht mehr die übrigen theologischen Leistungen des Konzils behandeln. Erwähnt sei wenigstens die hochbedeutsame, auf der vierten Session beschlossene Konstitution über die Offenbarung. Letztere wird nicht bloß als intellektuelle Wissensmitteilung gesehen, sondern umfassend als Gottes Heilszuwendung an die Menschen in Wort und Tat. Wir müssen aber zum Schluß noch einen kurzen Blick auf einige Probleme werfen, die sich für die Theologie und ihre Gestaltung ergeben.

Eine erste Aufgabe besteht in der kirchengeschichtlichen Erhellung und Aufarbeitung des gewaltigen Konzilsgeschehens, in der Erforschung seiner Vorbereitung, seines Verlaufs, seiner Ergebnisse. Welches Maß an Arbeit dabei zu bewältigen ist, ersieht man etwa daraus, daß bei den einzelnen Themen oft mehrere Entwürfe (Schemata) vorgelegt und verworfen wurden, bis einer Billigung als Arbeitsgrundlage fand, daß dann zu den einzelnen Schemata Tausende von Abänderungsanträgen — beim Schema über die Kirche waren es mehr als 15 000 — eingebracht wurden. Dieses Forschungsprogramm setzt natürlich die Publikation der Akten voraus.

Ein weites Arbeitsfeld eröffnet sich mit der Interpretation, Auswertung und Anwendung der veröffentlichten Texte. Konzilsaussagen sind als Niederschlag des Glaubensbewußtseins des Weltepiskopats tiefer und umfassender als die noch so gelungenen Untersuchungen eines einzelnen Theologen, gehaltvoller auch als die päpstlichen Lehräußerungen. Liturgiker, Kanonisten, Pastoral- und Moraltheologen haben zu tun, den konziliaren Prinzipien zur Anwendung im Leben zu verhelfen. Über die Einzelerkenntnisse hinaus müssen Grundrichtung und Grundhaltung des Konzils lebendig bleiben, muß die gesamte Theologie im Geiste des Konzils gestaltet werden, die kerygmatisch-pastorale Ausrichtung behalten. Die Öffnung des Konzils hin zur Welt und hin zur Ökumene muß zur bleibenden Offenheit der Theologie werden. Ihre Aufgabe besteht nicht darin, in einem Monolog immer subtilere Konklusionen aus allgemeinen Prinzipien zu ziehen. Sie hat sich den Problemen zu stellen, die durch eine säkularisierte und hochtechnisierte Welt, insbesondere aber durch das Bestehen der anderen Konfessionen neben ihr als eigentüm-

licher Auffassungen und Verwirklichungen des Christlichen aufgeworfen sind. Dieses Nebeneinander der Konfessionen muß sie als Miteinander verstehen. Die Theologie muß grundsätzlich dialogisch und ökumenisch werden²².

Das bedeutet im einzelnen: Die katholische Theologie muß ihre eigene Sache, die erneuerte Sicht verständlich machen, sowohl den anderen Menschen als auch ihren eigenen Gläubigen. Sie muß sich im Hinabsteigen zu den Quellen um ein gereinigtes Selbstverständnis bemühen. Eine Aufgabe des alten Dogmas, eine Uminterpretierung darf und kann nicht sein, aber eine Neuinterpretierung, bessere Begründung soll und muß sein. Dabei ist deutlich zu unterscheiden zwischen dem unveränderlichen Wahrheitsgehalt und der wandelbaren und verbesserungsfähigen Aussagegestalt der Dogmen, zwischen wirklichem Dogma und dem weiteren Gebiet der theologischen Lehre. Zu beachten ist auch, daß zwar alle Dogmen unfehlbare Aussagen sind, daß es aber eine Hierarchie der Dogmen, Grund- und Randdogmen gibt. In der Vergangenheit wurden die von den anderen bestrittenen Dogmen polemisch in den Vordergrund gerückt. So trat das Trennende ungebührlich hervor, das viel größere Gemeinsame entschwand dem Blick. Die zukünftige Arbeit wird sich, darin ist Karl Rahner recht zu geben²³, „nicht so sehr auf eine weitere, genauere Ausfaltung und Präzisierung des überlieferten Dogmas, sondern einfach auf eine lebendigere, ursprünglichere Erfassung und Aussage der letzten Grunddogmen selbst“ richten. Auch die Moraltheologie wird sich stärker um eine Konzentration auf die Grundprinzipien und um die Herausarbeitung der Grundhaltungen bemühen müssen. Denn einmal hat sie gar noch nicht sichere Antworten auf alle dringlichen Fragen des heutigen Lebens — die Behandlung des Schemas 13 auf dem Konzil zeugt davon; zum anderen ist die heutige Wirklichkeit sehr differenziert und verlangt Fachwissen in den betreffenden Sparten, das der Theologe in vielen Fällen nicht haben kann. Schließlich aber hat ja das Konzil die Würde des Laien und seine erhöhte Verantwortung in der Wahrnehmung seines Weltamtes betont. Bei alledem ergibt sich der Rückgriff auf die Schrift nicht als bloße Mode, sondern als Wesensforderung.

Die eigene Sache den andern verständlich machen — das ist das eine. Das zweite heißt, die andern selber verstehen, den modernen Menschen, auch den Atheisten, insbesondere aber die getrennten Brüder. Die Grundvoraussetzung für ein Miteinander besagt, daß man sich ein wahres, nicht

²² Hierzu vgl. H. Fries, Theologischer Dialog der Konfessionen heute: Universitas 20 (1965) 593—601.

²³ Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils: K. Rahner — O. Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie 1 (1965) 95.

verzerrtes, und umfassendes Bild vom andern macht und ihn ernst nimmt. Die getrennten Konfessionen sind nicht bloß in ihrem dogmatischen Unterschied als Häresie, sondern als mittlerweile eigenständige Ausprägung christlicher Spiritualität und Lebensgestaltung anzuerkennen. Sie leben letztlich nicht vom Irrtum, sondern von echten Antrieben und Anliegen des Evangeliums, die in der katholischen Praxis zu kurz gekommen waren, von Wahrheiten, die bei uns nicht voll verwirklicht wurden. Wir müssen daher hinter die Trennungslinie zurückgehen, den gemeinsamen Boden suchen, die Antriebe der Spaltung freilegen, die eigenen Versäumnisse und Verfehlungen aufdecken, die positiven Anliegen und Werte der anderen einholen und aufnehmen. Dabei wird immer die Schrift als *norma normans* im Mittelpunkt zu stehen haben. Wenn aber unsere Bemühungen, den andern zu verstehen, nicht immer ein Echo finden, dann wollen wir nicht vergessen, daß wir allzu lange die positiven christlichen Werte der getrennten Brüder nicht genügend zur Kenntnis genommen haben.

So erhebt sich als Forderung der Ausbau einer konkret-heilsgeschichtlichen Theologie. Sie darf das Dogma nicht preisgeben, muß aber als theologisch relevantes und geschichtsmächtiges Prinzip nicht nur die Orthodoxie, die wahre Lehre, sondern auch die Orthopraxie, die Verwirklichung, ins Auge fassen. Die Schrift als gemeinsamer Mutterboden aller Bekenntnisse und als *norma normans* der Lehre wird dabei in den Vordergrund treten. Die katholische Theologie muß sich um eine gute biblische Begründung bemühen. Sie muß die verfeinerten und differenzierenden Methoden der modernen Exegese einsetzen, muß aber dabei bedacht sein, daß die Gestalt des historischen Jesus, des Ursakraments unserer Erlösung, nicht bis zur Unkenntlichkeit entstellt, daß die unaufgebbaren dogmatischen Positionen nicht verwässert werden. Die Theologie muß gewiß kritisch sein, kritisch aber auch gegenüber der Kritik.

Mit diesen Bemerkungen wird in etwa der Horizont sichtbar, in dem sich theologische Arbeit zu vollziehen hat. Sie ist eine erregende Sache, aller Anstrengung wert. Gelingen kann sie nur, wenn ihr die Kraft aus der Höhe und das Echo im Volke Gottes nicht versagt bleiben.

(Abgeschlossen Oktober 1965)

Liturgiekonstitution und Schriftauslegung für die Gemeinde¹

Von Prof. Franz M u ß n e r, Regensburg

Nr. 24 der Liturgiekonstitution lautet: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgelegt, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihre Bedeutung. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der Heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt.“

„Jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift“ bei den Gläubigen zu fördern, ist vor allem die Aufgabe des Priesters. Wie kann der Priester, speziell der Seelsorger, dies im Sinne der Liturgiekonstitution tun?

I. Theologische Vorbesinnung:

Die praesentia Christi im Wort der Heiligen Schrift

Wer eine Aufgabe zu erfüllen hat, muß zuerst ein Verhältnis zu ihr haben. Im Falle unseres Themas heißt das auch: er muß wissen, was da eigentlich vor sich geht, wenn beim Gottesdienst die Heilige Schrift verlesen wird. Auch darüber gibt die Konstitution eine wichtige Auskunft, und zwar in ihrer Nr. 7, in der von der immerwährenden Anwesenheit Christi in seiner Kirche die Rede ist; es heißt da: „Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe... gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten“, und dann auch: „Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die Heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (*Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*). „Sein Wort“ ist nach dieser Formulierung nicht bloß jenes, das im Neuen Testament, speziell in den Evangelien, ausdrücklich als Wort Jesu überliefert ist; vielmehr ist die ganze Heilige Schrift des Neuen Testaments gemeint, ja offensichtlich auch das Alte Testament, das ja gerade im Verständnis der Liturgie das ist, was der johanneische Christus selbst von ihm sagt: „Sie (die Schriften) legen Zeugnis über mich ab“ (Joh 5, 39). Darum ist die ganze Heilige Schrift „sein Wort“. Wird sie beim Gottesdienst verlesen, ist Christus selbst dabei gegenwärtig (*prae-*

¹ Referat vor dem Trierer Stadtkapitel und Priestern der Bistümer Passau und Regensburg.

sens adest). Die Formulierung *praesens adest* stammt aus der Enzyklika „Mediator Dei“ Pius' XII.; sie darf in der Liturgiekonstitution doch wohl in einem doppelten Sinn verstanden werden. Einmal wird durch das *adest* auf die Epiphanie hingewiesen, die sich beim Gottesdienst der Kirche ereignet. Da „versammelt sich“ das Volk Gottes zur Feier des Pascha-Mysteriums (vgl. Nr. 6) und Christus „gesellt sich... in diesem großen Werk immer wieder die Kirche, seine geliebte Braut, zu“ (Nr. 7b), wenn er in ihre heilige Versammlung geheimnisvoll hineintritt. Er ist dann in ihr anwesend (*praesens*) und „verkündet (dabei) noch immer das Evangelium“ (Nr. 33). „Er selbst spricht“ so bei und in der Verkündigung seines Wortes in der Kirche.

Das sind so recht biblische Gedanken über das Geheimnis des Wortes Gottes. Denn der Apostel Paulus versteht das Wort, das er verkündet, als das Wort, das Christus redet². „Beide, Gotteswort und das Wort des Apostels, das Wort des Apostels und Christi Wort, fallen offenbar zusammen oder liegen jedenfalls so ineinander, daß man, wenn man das eine, das apostolische Wort vernimmt, das andere, das Wort Gottes oder Christi, hören kann. Gott und Christus reden in, mit und unter dem Wort von Menschen“ (Schlier). Vgl. besonders 1 Thess 2, 13, wo Paulus das ausdrücklich zur Sprache bringt: „... Wir danken auch Gott unaufhörlich dafür, daß ihr das Wort Gottes, das ihr von uns zu hören bekommt, angenommen habt nicht als Wort von Menschen (οὐ λόγον ἀνθρώπων), sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes (λόγον θεοῦ)“; ferner 2 Kor 5, 20: „Für Christus kommen wir als Gesandte, so daß Gott durch uns predigt.“ Das Evangelium, das der Apostel verkündet und das im Gottesdienst vernommen wird, ist nach Schlier „die Selbstfixierung des sich offenbarenden auferstandenen und erhöhten Herrn in das Wort des Apostolates“. Das Evangelium ist „nichts weniger... als das vorläufige und im Wort verhüllte Anwesen des Christus...“, oder, wie die Liturgiekonstitution sagt: *Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur*.

Das sind vor allem auch johanneische Gedanken. „Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen, ich komme zu euch“ (Joh 14, 18). Dieses „Kommen“ Jesu ist nach allgemeiner Überzeugung der Exegese nicht seine Wiederkunft bei der Parusie, sondern sein Kommen im Parakleten, der die Kirche in die ganze Wahrheit einführt. Im Parakleten, dessen vornehmstes Werk die Heilige Schrift ist, erschließt sich Christus selbst für die Kirche; der erhöhte Herr spricht durch sein Pneuma in die Kirche hinein. Schlier sagt: „Das Wort Gottes ist das Wort des Geistes, sofern dieser die Macht und Kraft Gottes ist, in der er sich selbst, Leben und

² Vgl. dazu H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung* (Würzburg 1958) 16f.

Licht schenkend, wirksam auftritt. Dieser Geist, in dem Gott selbst sich in Christus öffnet, ermächtigt das Menschenwort des Apostels zum Gottes- und Christuswort“ (S. 27).

Was hat diese theologische Vorbesinnung zur Beantwortung der Themafrage für eine praktische Bedeutung für den Seelsorger? Ich glaube, eine ganz große. Zuvor muß sich nämlich der Seelsorger, oder besser: der Vorsteher des Gottesdienstes, selber theologisch klar sein, was da eigentlich geschieht, wenn im Gottesdienst die Heilige Schrift verlesen wird: daß da Christus selbst vor seiner Gemeinde steht und ihr die göttliche Wahrheit mitteilt. Wer darum weiß, für den ist die Schriftverlesung im Gottesdienst kein belangloses Geschehen mehr, auf das zur Not auch verzichtet werden könnte. Er wird sich bemühen, alles, was in seinen Kräften steht, zu tun, damit die Verlesung der Heiligen Schrift im Gottesdienst wirklich zu einer *sacra actio* vor der versammelten Gemeinde wird. Die Art und Weise, wie er etwa der Verlesung der Epistel von seinem Sedile aus zuhört und wie er selber dann das Evangelium verkündet, wird bestimmt sein von dem Wissen um das Geheimnis, das sich bei der Schriftverlesung vollzieht. Nur wessen Herz selber höher schlägt bei der Verkündigung des Wortes Gottes im Gottesdienst, wird erreichen, daß auch die Herzen seiner Zuhörer dabei höher schlagen. Darum ist zweifellos schon von besonderer Wichtigkeit der Ort im Gottesdienstraum, von dem aus das Wort Gottes verkündet wird, und wichtig ist vor allem auch die Schulung jener, die das Wort Gottes im Gottesdienst verlesen, sei es Laie oder Priester^{2a}. Und damit unsere Gemeinden selber wissen, worum es bei der gottesdienstlichen Schriftverlesung eigentlich geht, daß da Christus „selber spricht“, muß das, was oben über die *praesentia Christi* im Wort der Heiligen Schrift gesagt worden ist, auch zur rechten Zeit Gegenstand der Predigt und Katechese sein (etwa im Anschluß an die oben zitierten Sätze aus den Paulus-Briefen).

Kurz gesagt: Die Verlesung der Schrift im Gottesdienst muß in heilig-nüchterner Atmosphäre sich vollziehen. Sie zu schaffen, ist die Aufgabe des Vorstehers des Gottesdienstes. Ich wiederhole, was in Nr. 24 der Konstitution zu lesen ist: „Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt.“

^{2a} Hier sei mit besonderer Empfehlung verwiesen auf das ausgezeichnete Büchlein von R. Zerfaß, Lektorendienst. 15 Regeln für Lektoren und Vorbeter (Trier 1965).

II. Die Heilige Schrift in der „Vormesse“

Zum wesentlichen Bestand der früher sogenannten Vormesse gehört die Verkündigung der Epistel und des Evangeliums. Zunächst müssen wir der Mutter Kirche sehr dankbar sein, daß sie ihre Verlesung jetzt unmittelbar in der Volkssprache erlaubt (vgl. Nr. 36 und 54 der Konstitution). Das ist ja die unentbehrliche Voraussetzung, damit bei der christlichen Gemeinde im Gottesdienst jene geistliche Erfahrung zustandekommt, von der im I. Teil meines Referats die Rede war: *Praesens adest in verbo suo*. In meinem Referat auf der pastoralliturgischen Werkwoche des Bistums Trier (27.—30. 11. 1960) sagte ich^{2b}: „Hörbar ist das Wort Gottes nicht, wenn es nur in einer dem Volke fremden Sprache verkündet wird. Vielmehr gilt dann dasselbe, was Paulus den Korinthern über das Zungenreden im Gottesdienst geschrieben hat: ‚Brüder, käme ich als Zungenredner zu euch, was nützte euch das, wenn ich nicht zu euch redete in Form einer Offenbarung, Erkenntnis, Prophezeiung oder Belehrung? ... Wenn ihr durch die Zungenrede keine vernehmbare Rede hören lasset, wie sollte man das Gesagte verstehen? Ihr redet dann in die Luft! Es gibt ja in der Welt so viele verschiedene Sprachen, doch ist keine ohne Laut. Wenn ich nun den Sinn der Sprache nicht kenne, so mache ich auf den Redenden den Eindruck eines Fremdlings und der Redende gleichfalls auf mich. So ist es auch bei euch‘ (1 Kor 14, 6—11).“ Schneller, als wir damals dachten und hofften, ist es, Gott sei Dank, jetzt nicht mehr so bei uns. Der da vor der Gemeinde „redet“, ihr das Wort der Heiligen Schrift vorträgt, macht nicht mehr „den Eindruck eines Fremdlings“ auf sie. Das ist schon ein wesentlicher Fortschritt, um bei unseren Gläubigen neues Verständnis und neue Wertschätzung der Heiligen Schrift zu wecken. Die Erfahrung scheint es bereits zu bestätigen.

Nun kommt dazu aber noch ein anderes Problem, um nicht zu sagen: ein anderer wunder Punkt, der aber auch gemäß der Liturgiekonstitution in absehbarer Zeit behoben werden soll; denn es heißt in Nr. 51: „Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so daß innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.“ Das heißt: Wir werden eine neue Perikopenordnung bekommen, die sich auf drei oder vier Jahre erstrecken wird. Wenn sich die Einzelheiten darüber auch noch unserer Kenntnis entziehen, kann man von vornherein sagen, daß die neue, mehrjährige Perikopenordnung eine enorme Chance für unsere Verkündigung darstellt. So schön, wertvoll und altherwürdig

^{2b} Die Wortverkündigung in der Eucharistiefeier, in: Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde (Trier 1961) 105—119 (109 f.).

die bisherige Ordnung auch war, sie brachte faktisch doch kaum ein Fünftel des neutestamentlichen Stoffes zur Sprache. Bei der geringen biblischen Bildung eines Großteils unserer Gemeindeglieder beschränkte sich die Kenntnis des Neuen Testaments fast ausschließlich auf die Stoffe der bisherigen Leseordnung des sonn- und feiertäglichen Gottesdienstes, vom Alten Testament ganz zu schweigen. Nun sollen durch die neue Ordnung fast der ganze Stoff des Neuen Testaments und auch wichtige Stoffe des Alten Testaments zum Vortrag kommen. Das bedeutet, daß unsere Gemeinden in einem ganz anderem Maße als bisher an das Wort Gottes herangeführt werden und seine δύναμις für ihren geistlichen „Aufbau“ wirksam werden kann. Wir können deshalb nur wünschen, daß die neue Perikopenordnung nicht allzulange auf sich warten läßt. Eine wesentliche Hilfe für ihr Wirksamwerden wird auch die neue, im Auftrag der deutschsprachigen Bischöfe zu schaffende Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift sein, die von vielen Fachexegeten unter Führung des Katholischen Bibelwerkes erarbeitet wird und die schon beachtliche Fortschritte gemacht hat.

Ich sehe in der neuen Perikopenordnung zusammen mit der einheitlichen Bibelübersetzung die größte Chance für den Seelsorger, in den Gläubigen neues Verständnis und neue Wertschätzung der Heiligen Schrift zu wecken. Gerade durch sie wird die „Vormesse“ bei ihrer Neugestaltung durch die Meßreform ihren besonderen Charakter bekommen.

Dabei sind sicherlich auch einige „äußere“ Dinge zu beachten. Wo ist im Gottesdienstraum der richtige Ort der Schriftverlesung? Ganz gewiß in der Nähe des Altares, damit die enge Zusammengehörigkeit des zweifachen „Brot“, des Brotes der Eucharistie und des Brotes des Wortes Gottes, auch äußerlich sichtbar zum Ausdruck und ins Bewußtsein der christlichen Gemeinde komme. Der Ambo soll also nicht allzuweit vom Altare entfernt stehen, und eigentlich sollte von ihm aus sowohl die feierliche Verlesung der Schrift wie auch ihre Auslegung in der Predigt erfolgen; denn Verlesung und Auslegung gehören eng zusammen. „Verlesung von einer Kanzel inmitten einer für Volkspredigten gebauten Hallenkirche verundeutlicht die Funktion der Schriftverlesungen im Wortgottesdienst“ (H. Schürmann). Und wer soll die Schrift verlesen? Wenn kein geweihter Lektor zur Verfügung steht, liest am besten ein dafür geschulter Jungmann oder ein Mann aus der Gemeinde vom Altarraum her in Akolythengewändern die Epistel; der Priester hört der Verlesung, auf dem Sedile sitzend, mit gespannter Aufmerksamkeit zu. Die Verlesung des Evangeliums steht ihm selbst zu. Dazu muß aber noch ein anderes wesentliches Element kommen, nämlich die Auslegung der Heiligen Schrift.

III. Die Schriftpredigt

Die Predigt wurde zwar schon auch bisher als ein wesentliches Mittel unserer Heilssorge für die christlichen Gemeinden betrachtet, aber sie wurde bisher doch noch nicht als ein Teil der Liturgie selber empfunden. Nun sagt aber die Konstitution in ihrer Nr. 52 über sie: „Die Homilie, in der im Laufe des liturgischen Jahres aus dem heiligen Text die Geheimnisse des Glaubens und die Richtlinien für das christliche Leben dargelegt werden, wird als Teil der Liturgie selbst sehr empfohlen. Ganz besonders in den Messen, die an den Sonntagen und gebotenen Feiertagen mit dem Volke gefeiert werden, darf man sie nicht ausfallen lassen; es sei denn, es liege ein schwerwiegender Grund vor.“ Nach Nr. 35, 2 ist die Predigt „ein Teil der liturgischen Handlung“! Die Sonntagsfeier der Christen darf sich nicht auf den Besuch einer stillen Messe beschränken; die Konstitution verlangt in Nr. 106: „An diesem Tage (dem Sonntag) müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott Dank zu sagen.“ Das Hören des Wortes Gottes und die Teilnahme an der Eucharistiefeier sind also im Verständnis der Konstitution die zwei Wesensbestandteile des sonntäglichen Gottesdienstes. Sie sagt ausdrücklich in Nr. 56: „Die beiden Teile, aus denen die Messe gewissermaßen besteht, nämlich Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, sind so eng miteinander verbunden, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen!“ Das ist selbst wieder ein wichtiges Predigtthema.

Was bestimmt nun die Konstitution näherhin über die Predigt? Sie nennt die Predigt in den Nr. 52 und 53 ausdrücklich *homilia* und läßt damit schon erkennen, welcher Art die Predigt der Zukunft vor allem sein wird: Sie wird in erster Linie „Homilie“ sein, und das heißt ja: Sie wird den Gläubigen vor allem den Sinn der Schrift erschließen müssen. Aus Nr. 35, 2 geht hervor, daß die Konstitution in der Tat die Predigt vor allem als Schriftauslegung versteht; denn es heißt da über sie: „Schöpfen soll sie vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie (die ja selber weithin aus Schriftworten besteht), ist sie doch die Botschaft jener Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi, das allezeit in uns zugegen und am Werke ist, vor allem bei der liturgischen Feier.“ Danach ist die Heilige Schrift die vornehmste Quelle der Predigt.

Es muß uns klar sein, daß der eigentliche „Ort“ der Schriftauslegung die gottesdienstliche Versammlung der christlichen Gemeinde ist. Der Gottesdienst ist ja ihre „offizielle“ Versammlung, und die Verlesung der

Heiligen Schrift und ihre Auslegung sind ein wesentlicher Teil des Kultaktes (siehe oben). „Jedenfalls hat das gläubige Bewußtsein des Kirchenvolkes nie einen Zweifel daran gehabt, daß es im kirchenamtlich verlesenen Schriftwort in einer ganz besonderen Weise das Gotteswort vernehme“ (H. Schürmann)³. Das hängt wesentlich damit zusammen, daß die Bibel durch und durch ein Buch der Kirche ist, wie uns gerade die sogenannte Formgeschichte des Neuen Testaments ins Bewußtsein gebracht hat, da sie als „den Sitz im Leben“ für die neutestamentliche Schrift ja die lebendige Gemeinschaft der Urkirche erkannt hat! Im Raum der Kirche, in ihrem Gottesdienst, wird die Heilige Schrift „zum aktuellen Gotteswort, das Leben wirkt“ (Schürmann); durch ihre Auslegung in der Homilie soll die Schrift für die Gemeinde je und je neu aktualisiert werden, damit sie als Anruf, Gerichtswort und Heilszusage erfahren wird. Nach H. Schlier⁴ hat die Predigt ja ein dreifaches Kennzeichen: Sie muß auf den Menschen ausgerichtet sein, nicht auf irgendeinen, sondern auf den, der da „hereinkommt“ (1 Kor 14, 24), nämlich in den Raum der Kirche, zur Feier des Gottesdienstes, „so daß dieser sich durch den Prediger von Gott in seiner jeweiligen Situation wesentlich angesprochen erfährt“. Sie muß diesen Menschen beurteilen und so „überführen“, auf daß „das, was in seinem Herzen verborgen ist, offenbar wird“ (1 Kor 14, 25). Nur dann wird das Evangelium, das in der Predigt ausgelegt wird, dem Hörer zur Krisis, wie Christus als das in der Welt erschienene Licht den Menschen zur Krisis wurde (vgl. Joh 3, 19—21). So verstanden ist die Predigt prophetisches Reden und darum ist nach Schlier das „innerste Wesen der Predigt: Einbruch in den unzugänglichen Bereich des sich ständig Verhüllenden, der Unwahrheit des Lebens... Sie hat Anteil an der unermüdlichen Gegenbewegung der Offenbarung des Lichtes Gottes gegen die sich vor dem Offenbaren in die Finsternis flüchtende Welt“ (S. 60f.). Und wie hat dieses „Aufdecken“ zu geschehen? Vor allem in verständlicher, zeitgemäßer Sprache; denn nur dann wird es in jener Sachlichkeit geschehen, die von Liebe zur Wahrheit zeugt. Die Verständlichkeit der Predigt „ist geradezu eine Forderung bzw. ein Ausweis der Wahrheit“ (S. 61). Wer den Menschen, der da gerade „hereinkommt“, mit seiner Verkündigung nicht erreicht, predigt entweder sich selbst oder irgend etwas, statt die Wahrheit und die Wege Gottes. Denn „das Aufdecken geschieht dadurch, daß der Prophet die Offenbarung nachsagt. Das bedeutet aber für den Prediger, der an der Prophetie teilhat, daß er grundsätzlich das Wort der Heiligen Schrift und der Kirche auszulegen hat“ (S. 62). Nur dann führt die Predigt die heilsame Krise im Leben des Menschen herbei, und „er

³ Bibel und Leben 3 (1962) 150.

⁴ Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (Köln 1953) 56 f.

fällt auf sein Angesicht, betet Gott an und bekennt: Wirklich, Gott ist in eurer Mitte“ (1 Kor 14, 25). Ist unsere Predigt aber an das Schriftwort gebunden, wie es die Liturgiekonstitution fordert, dann hat sie ganz gewiß keinen „beliebigen Spielraum“; Schlier sagt (S. 14): „Es ist ein sehr großer Irrtum, den viele sogenannte Praktiker teilen, anzunehmen, ihr Handeln, und also z. B. ihr Verkündigen, hätte einen beliebigen Spielraum und erbaue auf alle Fälle die Kirche, wenn es nur in kirchlicher Gesinnung und innerhalb der Kirche geschehe. Die kirchliche Praxis erbaut aber die Kirche nur insoweit, als sie die Aktualisierung des apostolischen Handelns darstellt.“

Nun wird uns die Kirche selbst bald entgegenkommen, daß wir zwar keinen beliebigen Spielraum in der Thematik unserer Predigt haben, dennoch einen sehr großen „Spielraum“, nämlich durch die neue mehrjährige Perikopenordnung. Denn dann können wir ja fast die ganze Thematik des Neuen Testaments und auch die wesentliche Thematik des Alten Testaments in der Predigt für unsere Gemeinden zur Sprache bringen und so wahrhaft apostolisch handeln. Aber etwas wird uns auch die neue Perikopenordnung nicht abnehmen können, und das ist die eigene exegetische Arbeit. Der Prediger wird zweifellos in der Zukunft, wenn die Wünsche des Konzils erfüllt werden sollen, in einem ganz anderen Ausmaße als bisher immer wieder das Studium der Schrift betreiben müssen. An Hilfsmitteln dazu gebricht es nicht (z. B. die Bändchen der Geistlichen Schriftverlesung; das Regensburger Neue Testament; Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; J. B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch; Haag, Bibellexikon; Leon-Dufour, Wörterbuch zur biblischen Botschaft, usw.).

Die wichtigste Antwort auf die Frage unseres Referats: Wie kann im Sinne der Liturgiekonstitution des Konzils in den Gläubigen neues Verständnis und neue Wertschätzung der Heiligen Schrift gewährt werden? scheint in der Tat die zu sein: Durch die würdige Verlesung der Heiligen Schrift im Gottesdienst und ihre sachgemäße Auslegung in der Homilie⁵. Wichtig ist „äußerlich“ dies: Weil die Predigt das Wort Gottes freudig aufgreift und proklamatorisch weiterträgt, sollte sie nicht durch Kanzelvermeldungen von der vorausgehenden Verlesung des Evangeliums getrennt werden. Die Kanzelvermeldungen sollen entweder am Anfang des Gottesdienstes (nach dem Asperges) oder an seinem Ende erfolgen. Selbstverständlich werden neben diesem „ordentlichen“ Weg der Schriftverlesung und -auslegung beim sonntäglichen Gottesdienst die „außerordentlichen“ Wege ihre Bedeutung behalten, wie der Bibelkreis,

⁵ Vgl. auch noch G. Fesenmayer, Bibelpredigt im Aufbruch. Versuche zur Erneuerung der biblischen Verkündigung (Seelsorge-Verlag, Freiburg 1963).

die Empfehlung der privaten Schriftlesung (über die wir uns aber keinen Illusionen hingeben dürfen!) und auch bestimmte Kirchenjahrszeiten. So hat nach Nr. 109 der Liturgiekonstitution die vierzigstägige Fastenzeit „die doppelte Aufgabe, einerseits vor allem durch Taufferinnerung oder Taufvorbereitung, anderseits durch Buße die Gläubigen, die in dieser Zeit mit größerem Eifer das Wort Gottes hören und dem Gebet obliegen sollen, auf die Feier des Pascha-Mysteriums vorzubereiten“.

Dazu kommt nach Nr. 35, 4 ein ganz neuer Weg, das Volk Gottes mit dem Wort Gottes vertraut zu machen: durch eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an Sonn- und Feiertagen.

IV. Der außereucharistische Wortgottesdienst

Wenn auch dieser Wortgottesdienst, wie er z. B. auf dem Katholikentag in Stuttgart versucht wurde, besonders dort zu fördern ist, „wo kein Priester zur Verfügung steht“, so ist es offensichtlich der Wunsch des Konzils, daß er auch in priesterlich geführten Gemeinden gepflegt werde. Ich kann dazu im Rahmen dieses Referates nur einige Anregungen geben⁶. J. A. Jungmann hat in seinem Büchlein: Die liturgische Feier (Regensburg 1939)⁷ als „liturgisches Grundschema“ folgende Reihenfolge herausgearbeitet: Lesung, meditierender Gesang, Gemeindegebet, abgeschlossen durch ein Priestergebet. Eröffnet wird also der außereucharistische Wortgottesdienst durch eine Lesung. „Diese sollte der Gemeinde zugewandt vorgetragen und anschließend mit wenigen Sätzen erklärt werden“ (Schürmann). Diese Erklärung soll dabei weniger der Belehrung der Gemeinde dienen (wie es die gottesdienstliche Homilie tut), sondern soll mehr eine Hilfe für das folgende Beten sein und darum drei bis fünf Minuten nicht überschreiten. Die Texte, die dafür aus der Schrift genommen werden, können entweder in der Weise einer *lectio continua* ausgewertet werden, und dann bestimmt der Text und seine kurze Erklärung das folgende Gebet; oder die Texte werden im Hinblick auf das folgende Gebetsthema der Andacht gewählt und daraufhin in der Erklärung kurz aufgeschlossen. Das Gebet selber muß meditativen Charakter besitzen. Bei festlichen Anlässen kann dieses Gebet sich steigern in einen großen Lobpreis (evtl. auch festliches Lied). Als abschließender dritter Teil folgt die passend ausgesuchte Litanei oder die Fürbitte. Darauf wird der Segen erteilt (so nach den Vorschlägen von Schürmann).

⁶ Vgl. dazu H. Schürmann, Die Heilige Schrift im Gemeindegottesdienst: Bibel und Leben 3 (1962) 170—172.

⁷ Liegt jetzt in neuer Auflage vor (Regensburg⁴ 1964) unter dem Titel: Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte.

Es muß der Überlegung der Seelsorger überlassen sein, wie sich in ihren Gemeinden ein solcher „Wortgottesdienst“ durchführen läßt. Besonders wegen der Beichtstuhlspflicht wird es an den Vorabenden der Feste häufig nicht möglich sein; aber vielleicht bei der „Andacht“ am Feste selber (oder anläßlich der Maiandachten, „der Heiligen Stunde“, usw.).

V. Zusammenfassung

Es ging in unserem Referat um die Frage: Wie kann im Sinne der Liturgiekonstitution des Konzils in den Gläubigen neues Verständnis und neue Wertschätzung der Heiligen Schrift gewährt werden? Wir haben versucht, auf diese Frage die Antworten aus der Konstitution selber zu gewinnen. Warum aber soll überhaupt in den Gläubigen ein neues Verständnis und neue Wertschätzung der Heiligen Schrift geweckt werden? Weil zweifellos die Heilige Schrift neben den Sakramenten das vorzüglichste Mittel für den geistlichen Aufbau der christlichen Gemeinde ist. „Aufbau der Gemeinde“ ist ein Begriff des größten Missionars und Seelsorgers der Urkirche, des Apostels Paulus: *οικοδομή της ἐκκλησίας*. Ich halte mich bei der Beantwortung meiner Frage: Warum soll überhaupt in den Gläubigen ein neues Verständnis und neue Wertschätzung geweckt werden? an diesen Ausdruck der paulinischen Theologie und seine Entfaltung in ihr. Nach 1 Kor 3, 9 ist die christliche Gemeinde *θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή*, „Gottes Ackerfeld, Gottes Bau“. Paulus hat zwar „gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber hat wachsen lassen“ (3, 6). Dem Aufbau der Gemeinde dient auch die prophetische Rede in ihr, die Predigt, die Homilie, wie wir sagten: *ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῇ* (14, 3). Paulus hat seine apostolische Vollmacht nach seinem eigenen Wort in 2 Kor 10, 8 empfangen „zu eurer Erbauung, nicht zu eurer Zerstörung“ (vgl. auch 13, 10). Besonders wichtig sind die Ausführungen des Apostels im Epheserbrief. Nach 4, 11ff. „gab“ der erhöhte Christus der Kirche „die einen als Apostel, die anderen als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen (das heißt die christliche Gemeinde) zuzurüsten, in die Arbeit des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi (*εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*)“. Zu welchem Ziel? „Bis wir alle gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann, zum Ausmaß der Größe der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien, umhergerissen und -getrieben vom Winde jeder beliebigen Lehre in dem Trugspiel der Menschen, inmitten von Verschlagenheit, die schlaue dem Irrtum den Weg bahnt, vielmehr die Wahrheit in Liebe sagen und so alles zu ihm hinwachsen lassen, der das Haupt ist, Christus, von dem her der ganze

Leib, durch ein jedes hilfreiche Gelenk zusammengefügt und -gehalten, kräftig nach dem Maße eines jeden Teiles das Wachstum des Leibes besorgt zum Aufbau seiner selbst in Liebe“ (εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ). Es gibt also nach dem Apostel in der Kirche einen echten geistlichen Wachstums- und Reifeprozess, in dem die christliche Gemeinde „aufgebaut“ wird. Die Kirche ist ja für den Apostel, speziell im Epheserbrief, ein geistlicher Bau, ein pneumatischer Tempel im Herrn, dessen Fundament die Apostel und Propheten sind, dessen Eckstein Jesus Christus selbst ist (Eph 2, 20); „in ihm wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn“ (V. 21). Wir dürfen nun nicht zweifeln, daß dieser geistliche Wachstumsprozeß der Kirche sich immer mehr vollzieht im Laufe ihrer Geschichte. Ich bin fest überzeugt, daß gerade auch ein solches Ereignis wie das Zweite Vatikanische Konzil wieder ein wesentliches Stadium in diesem Reifeprozess der Kirche einleitet. Die Kirche „wächst“ dabei immer mehr ihrem eigenen und eigentlichen Wesen entgegen und schüttelt immer mehr ab, was vielleicht mehr zu ihrem Unwesen als zu ihrem Wesen gehörte. Es fand in der Kirche, schon seit dem Konzil von Trient, ein echter Spiritualisierungsprozeß statt, durch den die Kirche immer mehr Kirche wird und ihr Wesen immer mehr repräsentiert. Dieser geistliche Reife- und Wachstumsprozeß wird zweifellos in den christlichen Gemeinden besonders auch gefördert durch eine Neubesinnung auf die Heilige Schrift und eine Neuerfahrung der in ihr wohnenden δύναμις. Wenn deshalb durch das gegenwärtige Konzil die Heilige Schrift endlich wieder den ihr zukommenden Rang und den ihr zustehenden Raum erhält, so dient dies ganz besonders auch der οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας. Und wenn nach 1 Kor 14, 26 das ganze geistliche Tun in der christlichen Gemeinde zu ihrer „Erbauung“ dienen soll — πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω —, dann besonders auch jenes geistliche Geschehen, das durch die Verlesung und Auslegung der Heiligen Schrift beim Gottesdienst der Kirche sich ereignet.

Ökumenische Theologie

Die von der Kirche erstrebte Einheit der Christen ist nicht bloß durch wohlwollende Bewegtheit der Herzen noch durch geschäftigen Aktivismus zu erreichen, so notwendig beide sind, sondern vor allem durch gründliche wissenschaftliche-theologische Arbeit, die das erste, worum es im ökumenischen Anliegen geht, überhaupt erst erschließen kann: Das gegenseitige Verstehen und Kennenlernen¹. Es kommt allerdings sehr darauf an, wie diese Theologie aussieht und wie sie mit den anderen Kirchen ins Gespräch eintritt. Es ist eine lange Entwicklung gewesen, bis man zur heutigen Form und Gestalt einer ökumenischen Theologie gekommen war. Wir zeichnen den Weg kurz nach:

A) Die Theologie im Verhältnis zu den nichtkatholischen Christen von der Reformation bis zum Aufkommen der eigentlichen ökumenischen Bewegung².

Die ersten theologischen Auseinandersetzungen mit den reformatorischen Gemeinschaften im 16. Jahrhundert stellen sich recht polemisch dar, sie gebrauchten die Waffen der Gegner. Man sah nur den Irrenden, nicht seine positiven und berechtigten Anliegen. Diese Theologie erhielt in Anlehnung an das berühmteste Werk Robert Bellarmins „*Controversiae christianae fidei*“ den Namen Kontroverstheologie. Und das Ziel dieser Theologie war die Zurückgewinnung der Häretiker. Was man nun aber erreichte, war eine Verschärfung der Fronten, besonders im 17. Jahrhundert. Aber es gab vielleicht niemals eine Zeit, in der man sich auf beiden Seiten sprachlich und sachlich besser verstand als die damalige.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts ging man wegen der Erfolglosigkeit zu Methoden über, die im ganzen irenisch waren. Man wollte nun nicht mehr die Irrtümer widerlegen, sondern den eigenen Glauben darstellen. Der positive Aufweis sollte mehr überzeugen als die Polemik.

Während man bisher bei allen Bemühungen auf beiden Seiten geleitet war durch die Überzeugung von der Absolutheit der Wahrheit und ihrer Verpflichtung, geht diese im 18. Jahrhundert auf der reformatorischen Seite mehr und mehr verloren. Eine indifferente Betrachtung der Konfessionen als individuelle Ausprägungen einer im letzten nicht mehr erkennbaren Wahrheit setzt sich durch. Jede Konfession legt ihre Überzeugung in Bekenntnisschriften nieder, den Symbola. Theologie wird bei alledem deskriptive Symbolik, d. h. Beschreibung der Konfessionen als letztlich gleichberechtigte historische Erscheinungen. Das einzig Gemeinsame aller ist nur noch die über allen gemeinsam schwebende christliche Idee. Auf katholischer Seite kam es in Nachahmung dieser Theologie

¹ Auf die Notwendigkeit und Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit für die Wiedervereinigung weist hin: Blanchet, Emile, Ohne Theologie keine Wiedervereinigung, in: Konzilsreden, (siehe Anm. 18) ebd. S. 154–157.

² Wegweisend für das folgende ist der Artikel: Seibel, Wolfgang SJ: Ökumenische Theologie, in: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, Freiburg 1962, Bd. 2, S. 472–482. (Dort auch Literatur).

im 19. Jahrhundert zur einzigen, aber sehr bedeutsamen und einflußreichen „Symbolik“, verfaßt von Joh. Adam Möhler. Ohne Auseinandersetzungen stellt er mit wissenschaftlicher Sachlichkeit die Differenzen der verschiedenen christlichen Gemeinschaften heraus und will seine Leser mit ihnen bekannt machen. Als Katholik freilich hält er am Absolutheitscharakter der Offenbarung und der katholischen Religion fest. Insofern enthält seine Symbolik einen berechtigten Rest von Kontroverstheologie.

Nachfolger dieser Darstellung war dann die auf beiden Seiten erscheinende „Konfessionskunde“, eine primär beschreibende Disziplin, ähnlich der Symbolik, nur mit dem Unterschied, daß man nicht nur die Lehren der verschiedenen Konfessionen beschrieb, sondern auch deren Lebensäußerungen. Die katholischen Bücher konfrontieren die anderen Konfessionen mit der katholischen Kirche, aber ohne theologische Auseinandersetzung. Der Nachteil solcher Darstellungen lag natürlich darin, daß die Wahrheitsfrage der Religion in den Hintergrund trat. Eine gewisse Form von Kontroverstheologie muß es angesichts dieser wichtigen Frage wohl immer geben. Sie ist auch in neuerer Zeit wieder aufgelebt, aber in besten Absichten.

Auf seiten des Protestantismus sucht die sogenannte dialektische Theologie theologisch-konfessionelle Auseinandersetzung durch Selbstbesinnung auf die reformatorischen Grundlagen. Sie möchte den eigenen Standpunkt klarlegen und an die anderen herantreten, vor allem mit der Frage: Wie kommt das Evangelium bei allen zur Geltung? Dieses ist der gemeinsame Bezugspunkt geworden.

Vor gut zehn Jahren entwickelte E. Wolf das Programm einer ökumenischen Kontroverstheologie³. Ohne näher darauf einzugehen, sei doch einer der wichtigsten Gedanken erwähnt, der im Protestantismus bis heute wirksam ist und übrigens einen der tragenden Grundgedanken des Weltrates der Kirchen darstellt: die Kirche Christi existiert in vielen Konfessionen, keine darf den Absolutheitsanspruch erheben, die allein wahre zu sein. Jede hat ihr Credo, muß aber bereit sein, es korrigieren zu lassen. Die Verleiblichung der geoffenbarten Wahrheit in einer Kirche wird also abgelehnt. Eine solche Meinung geht an der nun einmal nicht zu umgehenden Frage nach der Wahrheit vorbei. Sie muß als bibelfremd, als den Reformatoren und der katholischen Kirche fremd bezeichnet werden.

B) Die neuere katholische „ökumenische Theologie“

1. Die für eine „ökumenische Theologie“ bedeutsamen Äußerungen des Konzils

a) Ökumenisch wichtige Aussagen in der dogmatischen Konstitution über die Kirche⁴

Das 2. Kapitel des Kirchenschemas ist wohl das Herzstück der Konstitution. Es handelt über das Volk Gottes. Da auch das reformatorische Verständnis

³ Wolf, E., *Ökumenische Symbolik, Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute*, in: *Peregrinatio*, München 1954, S. 338—358.

⁴ Zu dieser Ausführung siehe Meinhold, D. Peter, *Wie die Kirche sich selbst versteht, Das Konzil und die neuen, schwierigen Fragen für das evangelisch-katholische Gespräch*, in: *Rheinischer Merkur* vom 5. 3. 1965, Nr. 10, S. 4.

der Kirche sich im „Volk Gottes“ ausspricht, das in die Geschichte hineingestellt ist und daher den Möglichkeiten des Verfalls, aber auch der Reformation überantwortet ist, ist dieses Kapitel von eminent ökumenischem Wert. Gerade hier kann und soll der Dialog ansetzen im theologischen Bemühen⁵.

Auch die Auffassung vom Kirch en a m t ist von Bedeutung. Es ist Repräsentation des Dienstes Christi in dem und für das Volk Gottes, das der Auferbauung auf seiner irdischen Wanderschaft dieses Dienstes bedarf. Da dieser Dienst von Christus, dem Hohenpriester, abgeleitet ist, ist der Herr hier und heute gegenwärtig; durch den Dienst des Wortes, durch den Vollzug der eucharistischen Feier mit dem Opfer Christi am Kreuz. Bei diesem Ausgangspunkt könnten sich katholische und evangelische Christenheit zum Gespräch über eines der schwierigsten Probleme, die sie trennen, nämlich das kirchliche Amt, treffen.

Und noch ein drittes ist bedeutsam: Die Kirche betont so sehr den Einheitsgedanken und den Dialog. Es ist gut, daß sie damit zunächst einmal bei sich selbst anfängt in der Kollegialität der Bischöfe. Der Bischof wird durch seine Weihe in die Gesellschaft des Weltepiskopates aufgenommen, mit dem Papst an der Spitze. Und nur in diesem Gesamtverband kommt ihm seine Bedeutung zu. Gerade dieser Gemeinschaftscharakter dürfte den nicht-katholischen Kirchen verständlich sein. Gemeinschaft überhaupt ist ein Lebensprinzip der Kirche, ohne das sie nicht existieren kann. Es muß auf allen Stufen und in allen Bereichen des Lebens die Gemeinschaft der Christen geben, und alle sind gebunden an den einen Herrn, von dem sich jede Einheit und Gemeinschaft herleitet. So wird die Kirche kraft dieses Gemeinschaftsprinzips geradezu immer wieder herausgefordert, den getrennten Brüdern gegenüber die Bruderschaft zu beweisen und zu bestätigen. Von beiden Seiten müssen dann entsprechende Formen der Gemeinschaft gefunden werden.

b) Die dogmatische Grundaussage für eine ökumenische Theologie im Dekret über den Ökumenismus

Christus hat e i n e Kirche gegründet, um ihre Einheit gebetet (Jo 12,21), das Sakrament der Eucharistie gestiftet, das die Einheit der Kirche bezeichnet und wirkt, hat ihr das neue Gebet der gegenseitigen Liebe gegeben und seinen Geist gesandt als Herrn und Lebensspender, der das Prinzip der Einheit ist und doch die Verschiedenheit der Gaben und Dienste in der Kirche bewirkt.

Unter der Leitung von Papst und Bischöfen vollendet der Herr durch die Wirksamkeit seines Geistes die Gemeinschaft der Kirche in der Einheit, d. h. im Bekenntnis des Glaubens, in der gemeinsamen Feier der göttlichen Liturgie und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes (Nr. 2).

Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen theologischen Aussage des Konzils ist die gesamte ökumenische Haltung der Kirche erst verständlich.

2. Grundzüge einer „ökumenischen Theologie“⁶

a) Die neuen Ansätze

Ungeachtet der konfessionellen Grenzen sucht man auf die Offenbarung zu

⁵ Siehe Congar, Yves MJ, Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965) S. 11.

⁶ Siehe zum folgenden Seibel, ebd. (Anm. 2), S. 482—498.

schauen, um ein gemeinsames tieferes Verständnis derselben zu erreichen. Man ist der Überzeugung, den gemeinsamen Weg eher zu finden, wenn man von sich weg auf das alle verbindende Evangelium schaut. Diese Grundhaltung ist in entsprechender Weise sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite im Bereich der Theologie vorhanden⁷.

Die Theologie, die auf diesem Boden steht, will sich nicht auf die eigene Konfession beschränken, sondern alle wahren Erkenntnisse der gesamten Christenheit in Vergangenheit und Gegenwart aufnehmen und ihre Fragen hören. Im Gespräch mit allen Christen und Konfessionen will man immer tiefer die Wahrheit Jesu Christi erfassen, wobei man bereit ist, nicht nur zu lehren, sondern auch zu lernen. Man blickt gemeinsam auf die Sache, um die es vor allem geht, und hofft, so zu einer größeren Gemeinsamkeit zu kommen.

b) Die Voraussetzungen dazu

Eine katholische Theologie, die aus diesem Ansatz heraus arbeitet, ist sich zweier Voraussetzungen bewußt: 1. daß in der katholischen Wahrheit nicht eine solche vollendete Fülle da ist, daß sie nicht auch noch von anderen lernen könnte; 2. daß die getrennten Gemeinschaften im Besitz von Werten des christlichen Lebens und der Glaubenserkenntnis sind, die der katholischen Kirche zumindestens in dieser Form noch fehlen. Beide Voraussetzungen bejaht die neuere Theologie und begründet sie wie folgt:

Zu 1: Der eigentliche Grund ist in der Geschichtlichkeit der Kirche zu suchen. Christus hat in der katholischen Kirche das unüberholbare und definitive Zeichen seines Heilswirkens gestiftet. Es besteht aber doch eine Spannung zwischen dem Willen Christi, den er mit und in seiner Kirche verfolgt und der konkreten Verwirklichung dieses Willens durch die Kirche. Die Absolutheit des Heilswillens Christi bezieht sich nur auf das innerste Wesen, nicht auf die Verwirklichung dieses Wesens im Raum und in der Zeit der Geschichte und auch nicht auf die Menschen, in deren Hände diese Verwirklichung gelegt ist. Auf Grund der Geschichtlichkeit ist die Kirche ständigem Gestaltwandel unterworfen. Das gilt für die äußere Ausdrucksweise ihres Lebens, für die Systeme und Begrifflichkeit der Theologie, zumal dann, wenn sie es nicht mit dem Dogma zu tun hat. Hier ist einseitige, verengende Formulierung, ja sogar Irrtum möglich. Aber auch im Bezug auf das Dogma ist, richtig verstanden, trotz seiner Unaufhebbarkeit, Wandel der Formel möglich. Die Gründe dafür liegen in der Unaussagbarkeit Gottes, der Geschichtlichkeit unseres Denkens und in der Ver-

⁷ Das ist das theologische Grundmotto des „Weltrates der Kirchen“ (vgl. Seibel, ebd. S. 482). Zu den neuesten Versuchen auf katholischer Seite siehe Congar, Y. M.J. *Chrétiens désunis — Principes d'un «Oecuménisme» catholique*, Paris 1937; — Derselbe, *Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus*, in: *Catholica* 12 (1958), S. 81—104; — Thils, G., *La «theologie oecuménique». Notion, formes, démarches*, Louvain 1960 (dort weitere Literatur); ferner Kasper, Walter, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, in: *Tüb. theol. Quartalschrift* 145 (1965), 42—62.

schuldung bzw. Nachlässigkeit der Menschen, die immer möglich sind⁸. Die Gegenwart der endgültigen Offenbarung in der Kirche besagt nicht schon die Gegenwart ihrer vollendeten Wirklichkeit. Trotz Unveränderlichkeit der Offenbarung also kann die Kirche lernen, auf allen Gebieten.

Zu 2: Daß es echte christliche Werte auch in den nichtkatholischen Kirchen gibt, erhellt einmal aus der geschichtlichen Tatsache, daß die reformatorische Bewegung das christliche Erbgut nach vielen Richtungen hin entfaltet haben, positive Werte verwirklicht und Einsichten gefunden haben, die in dieser Weise der katholischen Kirche fremd geblieben sind. Bei ihnen finden sich unbestreitbar ernster Glaubenswille, Bekenntnis zu den alten Glaubensartikeln und zur Heiligen Schrift; das alles hat ja das Konzil lobend anerkannt. Dann aber auch läßt es sich theologisch begreiflich machen, daß es echte christliche Werte unter den Nichtkatholiken geradezu geben muß. Es ergibt sich aus dem Wesen der Gnade, die immer eine persönliche-individuelle Struktur hat. Sie ist die dem jeweils einzelnen geltende Liebe Gottes. So gibt es auch christliche Werte, die der sichtbaren katholischen Kirche deshalb nicht angehören, weil die Träger dieser Werte ihr nicht angehören. Auch von hier aus gesehen ist die Kirche zum Lernen von den anderen geradezu verpflichtet.

c) Wesen und Aufgaben der „ökumenischen Theologie“

Auf Grund des eben über das Wesen der Gnade Gesagten ist der theologische und dogmatische Fortschritt im erkenntnismäßigen Aufschließen des Offenbarungsgutes auf interkonfessionellen Dialog angewiesen, wenigstens wenn man die mögliche Breite und Tiefe einer solchen Erkenntnis im Auge hat.

Aus demselben Grund wird einsichtig, daß jeder Christ dem anderen als Träger eigener christlicher Erfahrung und Erkenntnisse aus Verantwortung für den uns anvertrauten Offenbarungsschatz ernst nehmen muß, daß eine den

⁸ Der absoluten Transzendenz Gottes entspricht grundsätzlich die Unangemessenheit jeder dogmatischen Formel. Sie sagt gewiß die Wahrheit positiv aus, aber nie erschöpfend (siehe R a h n e r, Karl, Was ist eine dogmatische Aussage? in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln/Zürich: Köln 1962, Bd. 5, S. 54–81). Es geht hier nicht um je neue Wahrheiten, sondern um die eine Wahrheit, die von einer neuen Seite her gesehen wird. Reichtum und Unendlichkeit des Geheimnisses der göttlichen Offenbarung sind durch eine Formel unausschöpfbar. Hinzu kommt, daß die Kirche etwas verschulden kann als Kirche der Sünder. Sie muß sich z. B. die Frage vorleben, ob sie zur rechten Zeit ein Dogma verkündet, ob sie eher Fragen der Vergangenheit statt die der Gegenwart beantwortet, ob die Formulierung angemessen ist, ob es die Ohren der Menschen erreicht und die Kräfte des Glaubens weckt (vgl. Seibel, ebd. S. 487–489). Zum Thema des Erkenntnisfortschritts in der Dogmatik siehe R a h n e r, Karl, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Schriften zur Theologie . . . , Bd. 1, S. 49–90; derselbe, Kirche im Wandel, in: Stimmen der Zeit 90 (1964/65), S. 437–454; ferner Seibel, W., Fortschritt in der Dogmengeschichte, in: Stimmen der Zeit 168 (1961), S. 401–415

anderen nicht als Gegner, sondern als Partner annehmen muß. Diese Haltung hat uns übrigens einigermaßen das Konzil beispielhaft vorgelebt⁹.

Aus der Einzigkeit der Wahrheit ergibt sich aber auch, daß man die konfessionellen Unterschiede nicht übersehen darf. Man muß unter Umständen auch einmal ein „Nein“ zur Meinung eines anderen sagen können, aber nicht aus polemischer Haltung heraus, sondern aus einer Haltung, die von einem ehrfürchtigen, umfassenden „Ja“ zur Wahrheit Gottes getragen ist, die von allen gutgesinnten Christen gesucht und im Maße der ihnen geschenkten und möglichen Erkenntnis bejaht wird. Diese Haltung schließt ein, daß der eine Partner den geistigen Ort des anderen aufsuchen muß, von dem aus er die Offenbarung sieht. Es ist oft nur auf diese Weise möglich, die früher als Gegensatz beurteilte Meinung nun als eine bloß andere Sicht derselben Wahrheit zu erkennen.

Ziel der ökumenisch-theologischen Bemühungen ist nicht nur das Verständnis des Glaubens der getrennten Christen, sondern tiefere Erkenntnis der Offenbarung durch gemeinsames Gespräch. Die eine Gnade, die in allen wirkt, verlangt mehr als das Bewußthaben verschiedener christlicher Standpunkte, sondern drängt sie hin zum einen Quell der Offenbarung und zur umfassenden Einheit ihrer Anerkennung und Darstellung im christlichen Lebensvollzug. Sollte jemand erkennen, daß er im Irrtum ist, daß er der Heilung mancher Wunden, der Berichtigung, Ergänzung oder Vollendung des Eigenen bedarf, so soll er wissen, daß es keinen Mangel für ihn bedeutet, den Irrtum aufzugeben, daß es nur um Gesundheit gehen kann, wenn seine Wunden geheilt werden und um Bereicherung, wenn er erhält, was ihm bislang fehlte. Es mag vielleicht ein schmerzvoller Prozeß sein, Liebgehabtes aufgeben oder umformen zu müssen, aber man hat ihn um der Einheit willen auf sich zu nehmen. Ein so auf Einheit hin wirkendes Gespräch ist gerade durch seine Offenheit für alle christlichen Werte, wo immer sie sich finden, die Aktualisierung der Katholizität der Kirche.

Wie man an der ganzen Darlegung sieht, ist die „ökumenische Theologie“ eigentlich gar kein besonderer Typ der Theologie, sondern mehr eine Methode der gesamten theologischen Arbeit, eine ökumenische Ausrichtung der Theologie, der eine interkonfessionelle Blickrichtung, ein umfassend christliches Blickfeld eigen ist. Durch Hinschauen und Hinhorchen auf andere werden nach Möglichkeit alle theologischen Einseitigkeiten, wie sie die jeweilige geschichtliche Zeitlage der Kirche zu vermeiden hat, überwunden.

Bei aller Offenheit und Bereitschaft zum anderen hin, geht doch die Wahrheit über alles. Insofern ist die „ökumenische Theologie“ auch immer irgendwie Kontroverstheologie. Der Absolutheitsanspruch und die Endgültigkeit der in der katholischen Kirche gegenwärtigen Offenbarung wird nicht geleugnet. Diese Theologie weiß, daß die katholische Kirche keiner Ergänzung ihres Wesens bedarf, um wahre Kirche Christi zu sein; sie weiß, daß sie nur von ihrem durch

⁹ Siehe Baum, Gregory, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965) 291—303; Kasper, Walter, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: Tüb. theol. Quartalschrift 145 (1965) 42—62; Wulf, Hans SJ, Kirchen im Dialog, in: Stimmen der Zeit 90 (1964/65) 81—97.

das Wesen der Kirche selbst bezeichneten festen Ort aus die Freiheit findet, sich überall empfangend und lernend hinzuwenden, ohne sich zu verlieren¹⁰.

Sosehr die „ökumenische Theologie“ um ihren festen Ort weiß, so weiß sie aber auch, daß alles christliche Gute und Wahre außerhalb der katholischen Kirche von dem einen Herrn kommt, der seine Gnade auch dorthin gibt, wo die Kirche nicht ist, und daß dieses Wahre und Gute, eben weil und soweit es außerhalb ihr ist, nicht ihr gehört, sosehr es auch im Wesenszusammenhang mit der Kirche und ihrer Lehre stehen muß. Nur so ist Gespräch möglich und echter Dialog, der nur mit einem anderen, einem Partner geführt werden kann. Schließlich ist sich die „ökumenische Theologie“ der Tatsache bewußt, daß die erstrebte Erkenntnisfülle erst in der eschatologischen Vollendung erreicht werden wird¹¹.

Dozent Josef Jacob SVD †, St. Gabriel

¹⁰ Bez. des Problems der Interpretation lehramtlicher Aussagen im Hinblick auf das ökumenische Gespräch siehe L ö h r e r, Magnus OSB, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: Gott in Welt . . ., S. 499—528 (mit Literatur).

¹¹ Aus der ganzen Struktur der „ökumenischen Theologie“ ergibt sich, daß auch sie selbst der Geschichtlichkeit unterworfen ist. Wenn sie ehrlich und sachlich bleibt, wird sie niemals die theologischen Formen und Methoden der Vergangenheit in Bausch und Bogen verwerfen. Sie mögen noch so mangelhaft gewesen sein, sie waren im ganzen doch das Mittel ihrer Zeit, so wie die skizzierte ökumenische Theologie die Form unserer Zeit darstellt. Auf Grund der Geschichtlichkeit der Kirche und des theologischen Denkens müssen wir heute schon bekennen, daß spätere Zeiten wieder anderer Formen bedürfen, sosehr die unsere uns heute vonnöten ist.

BESPRECHUNGEN

SOZIOLOGIE

P ö g g e l e r, Franz (Hrsg.): Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth. Zum Gespräch zwischen Pädagogik, Philosophie und Theologie. — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1964. 358 S. Leinen 28,— DM.

Die Festschrift, die G. Siewerth anlässlich seines 60. Geburtstages ehren sollte, ist zum pro memoria für ihn geworden: S. wurde im Oktober 1963 jäh aus diesem Leben abberufen.

Wie geschlossen und reich, anregend und anerkannt sein Lebenswerk dennoch ist, zeigt diese Gedenkschrift. Unter einem trotz oder wegen seiner Weite nicht genügend bezeichnenden Titel (S. hätte ihn wohl „leicht verblasen“ genannt) sind darin 14 Beiträge zusammengefaßt. Gemäß der denkerischen Eigenart S.s., die der Herausgeber in einer dankbaren, aber nicht panegyrischen Miniatur (1—15) gut kennzeichnet, bedenken sie vornehmlich Teilbereiche des „pädagogisch Eigentlichen“, der Erziehungsphilosophie.

Ohne dadurch die oft profunden Denkergebnisse und interessanten Denkanstöße anderer Mitarbeiter der Festschrift schmälern zu wollen, seien von diesen pädagogisch-propädeutischen Beiträgen besonders die von P. Engelhardt (über die Wahrheitsfrage bei Thomas, 145—175) und B. Welte (über die Gottesfrage bei Heidegger, 177—192) erwähnt, weil sie das wissenschaftliche Gespräch weiterführen, ferner die zur sonst ängstlich gemiedenen, ja oft ausdrücklich abgelehnten pädagogischen Metaphysik aus der Feder von G. M ü c h e r (237—261) und F. P ö g g e l e r (283—299). O. Hammelsbeck, der S. in ironischer Freundschaft verbunden war, überdenkt von der schmalen Basis eines revozierten nordrhein-westfälischen Ministerialerlasses aus das Thema Theologie und Pädagogik (219—235), ohne ihm wirklich neue Aspekte abzugewinnen.

Unter den mehr erziehungstheoretischen Beiträgen des Buches ragen die von G. Glombek und H. Heinrichs besonders hervor. Ersterer (205—217) sollte in der Diskussion um die Berechtigung und Gestalt des Biologieunterrichts auf der gymnasialen Oberstufe wohl beachtet werden. (Allerdings dürfte die Leuchtkraft der metaphysierenden Selbsttranszendenz der Biologie, die G. beredt aufweist, im Duster oder Neonlicht vieler Schulstuben an Glanz verlieren.) Der Aufsatz von H. (329—343) beleuchtet das Phänomen des Schulfernsehens gescheit und sachkundig, aber mit wohl doch zu pessimistischem Tenor.

Die imponierende Bibliographie S. 8 schließt das Werk ab (346—357). Ihre 238 Titel überschneiden sich allerdings wenigstens einmal (Nr. 69—238); auch sind ihre Angaben uneinheitlich gehalten (vgl. etwa Nr. 221 mit 233). Auf S. 280 fiel mir ein Druckfehler („Perode“) auf. Der hohe Preis des Buchs dürfte dem Absatz hinderlich sein, den es verdiente.

W. Nastalczyk, Regensburg

KIRCHENRECHT

Klauser, Hermann: Der Erzpriester von Aachen. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie (Bonner Dissertation). Sonderdruck aus der Zschr. des Aachener Geschichtsvereins, Bd. 74/75, Aachen 1963, S. 163—305.

Die eigenartige rechtliche Konstitution des Archipresbyteratus Aquensis und seine Geschichte sind in dieser der Kathol.-Theol. Fakultät Bonn vorgelegten Dissertation zum Gegenstand einer auf eingehendem Quellenstudium beruhenden Untersuchung gemacht worden. Seit 1336 ist diese Institution urkundlich nachweisbar, und sie blieb bis zum Ende des 18. Jhrh. bestehen. Der Aachener Erzpriester war von Anfang an oberster Seelsorger der Krönungsstadt und hatte die Rechte und Pflichten eines Landdechanten. Obwohl in der Regel Kanoniker am Marienstift, war er auffallenderweise nicht der vicarius capituli im Sinne von can. 1471 § 1 CIC, sondern in seinem Amte vom Stiftskapitel unabhängig. Als Pfarrer der Ursprache, d. h. des Aachener Marienmünsters, stand er über allen Seelsorgern der Stadt, soweit sie nicht zum Stiftskapitel gehörten. Es oblagen ihm die Visitation und die Abhaltung des Sendgerichts außerhalb des Stiftsbereiches. Seine Bestellung erfolgte durch den Archidiakon von Hasbanien (Haspengau) im Bistum Lüttich, und zwar auf die Präsentation des Königs, später der Markgrafen bzw. Herzöge von Jülich; seine Einweisung in das Amt geschah durch den vom Archidiakon beauftragten Stiftsdechanten. Im übrigen war der Erzpriester vom Archidiakon unabhängig.

Da die Aachener Erzpriester archidiakonale Befugnisse ausübten und sich wie die Archidiakone als Inhaber einer iurisdiclio ordinaria bezeichneten, gab es im Laufe der Zeit manchen Rechtsstreit um die Grenzen dieses Amtes. Es ist gewiß nicht ohne besonderes Interesse, einen Vergleich anzustellen mit den Kleinarchidiakonaten und exemten Jurisdiktionsbezirken im Bereich des Trierer Archidiakonates Karden, über die Ferdinand Pauly in den Rhein. Vierteljahrsblättern (24. Jg., Heft 3—4, Bonn 1959, S. 157—194) berichtet. Es handelt sich dabei vor allem um die Stiftspröste von Münstermaifeld und von St. Castor und St. Florian in Koblenz, die im Laufe des Mittelalters zu einer sowohl vom Archidiakon als auch vom Bistumsoberen unabhängigen Jurisdiktion über ihre Stiftsbezirke aufstiegen (S. 188) und insofern eine archidiakonale Stellung besaßen. Die Stiftspröste von Boppard und Karden und der Pfarrer von Andernach waren ebenfalls exemt von der Jurisdiktion des Archidiakons, erreichten aber doch nicht die gleiche Rangstellung wie die Stiftspröste von Münstermaifeld und Koblenz. Zum Unterschied von diesen Vorstehern der Kleinarchidiakonate hatte der Aachener Erzpriester eine besondere Stellung, die von dem Amte des Propstes völlig getrennt war.

Die Untersuchungen von Klauser und Pauly lassen wegen unzureichender Quellenbelege manche Fragen offen, sind aber von sehr erheblichem Wert für die Kenntnis mittelalterlicher Verfassungsgeschichte.

A. Heintz, Trier

GEISTLICHES LEBEN

Carré, A.-M., OP.: Das wahre Antlitz des Priesters (Le vrai visage du prêtre, deutsch). — (Graz, Wien, Köln) Verl. Styria (1963). 184 S. Lw. 11,80 DM.

Zu den besonderen Ereignissen im geistigen Leben des katholischen Frankreich gehören die Kanzelvorträge, die alljährlich an den Fastensonntagen in der Notre-Dame-Kirche zu Paris gehalten werden, seit 1959 von P. Ambroise-M. Carré OP. Das Thema der Predigtreihe dieses ersten Jahres 1959 war: „Le vrai visage du prêtre.“ Das vorliegende Buch enthält die deutsche Übersetzung dieser bedeutsamen Konferenzen. Wie die Formulierung des Themas schon andeutet, geht es dabei um das Erscheinungsbild des katholischen Priestertums, wie es sich von seinen wesentlichen Grundlagen, von seiner Wesensstruktur her ergibt. Auf dieser Linie entfalten sich die Einzelthemen der ersten fünf Predigten, vom einzigen Priestertum Christi hin zu dem Menschen, der es weiterträgt als Geweihter, als Opfernder und selber Opfer, dem Wort und Kult anvertraut sind, der Diener Christi ist und der Kirche, der allen alles werden muß. Von dieser überzeitlichen Wirklichkeit her stellt sich dann wie von selber das Thema der sechsten

Predigt, die Frage nach dem, was im Priestertum bleibend und was wandelbar ist. — Die Predigten zeigen echtes Pathos, ihre Sprache ist kraftvoll und klar, sie sind Dialog mit dem Hörer. Das Verzeichnis der Anmerkungen läßt erkennen, wie sehr neben neuester Literatur auch die Kirchenväter zu Wort gekommen sind. Aktuelle Einzelprobleme, die Priester und Priestertum betreffen, treten nicht so sehr hervor, man spürt aber deutlich, daß sie dem Prediger vor Augen standen. K. Zander, Trier

Priesterlicher Lebensstil in der Gegenwart. (Die Ref.: Josef Stangl u. a.) — Würzburg: Echter-Verl. (1962) 240 S. Vorträge, geh. 1961 auf einer Pastorkonf. für die Seelsorger der Diözese Würzburg. Kart. 7,50 DM.

Wenn man die Referate liest, versteht man sehr gut, daß sie, wie das Vorwort freudig bekennt, bei ihrer siebenmaligen Wiederholung überall ein so starkes Echo gefunden haben. Das Thema war vorzüglich geeignet, die Fülle der Fragen einzufangen und zu umschließen, die die Gegenwart dem Priester stellt. Reiche Frucht hat die gründliche Vorbereitung getragen, die sich auf eine breite Mitarbeit über die Diözese Würzburg hinaus stützte. Wenn Bischof Josef Stangl, der Schirmherr der Tagungen, als deren Ziel nannte, daß die Hochforderungen ganzer menschlicher und priesterlicher Hingabe neu aufleuchten und die Herzen mit der schuldigen Dankbarkeit für die priesterliche Auserwählung erfüllt werden sollten, so bezeugen auch die gedruckten Referate die Erfüllung dieses Zieles. — Das erste Thema (von zwei Referenten dargestellt) stellte die Frage nach der Seinsmitte, aus der der priesterliche Lebensstil erwächst. Die weiteren Themen boten Herausarbeitung und Darstellung des priesterlichen Lebensstiles in einigen seiner wichtigsten konkreten Züge und Ausformungen: Geistiges und geistliches Leben (2 Referenten), Zölibat (2 Referenten), Der Priester in der technisierten Welt, Priester und Gemeinschaft. — Die Themen können aber nicht annähernd anzeigen, wie viele aktuelle Fragen angeschnitten wurden. Man darf für die Publikation der Referate nur dankbar sein. K. Zander, Trier

Der Priester im Anruf der Zeit. Hrsg. vom Bischöfl. Ordinariat Eisenstadt, Seelsorgeabt. — Wien: Herder (1963). 156 S. brosch. 9,80 DM.

Wie drängend die Fragen priesterlicher Lebensgestaltung auch anderswo empfunden werden, zeigen die Referate der Priestertagung in Eisenstadt (Burgenland), die in dem vorliegenden Band festgehalten sind. Das Vorwort von Bischof László läßt das Anliegen erkennen, das den Tagen der Gemeinsamkeit zugrunde lag: Wieder tiefer sich besinnen auf die Kraftquellen, die im Priestertum liegen, um neuen Mut zum Einsatz zu gewinnen, da angesichts der Aufgaben, die eine in Wandlung befindliche Welt dem Priester stellt, dieser von der Gefahr der Mutlosigkeit bedroht ist. — Es wird so aufgezeigt das dreifache Mysterium des Priestertums, das sich vollzieht in der Heilserkündigung, im Kultmysterium und im Zeugnis des Lebens; sodann die heilige Messe, die nicht nur Opfer Christi durch den Dienst des Priesters, sondern auch Opfer des Priesters selber ist, dessen Leben dadurch immer mehr in das Leben Christi einmünden soll. — Von daher muß erwachsen der wahrhaft spirituelle Priester, der seinem ehrfürchtig-liebenden Stehen vor Gott Ausdruck gibt im gesamten kultisch-sakramentalen Bereich und es durchprägt in seiner gesamten priesterlichen Lebenshaltung. — Seine Spiritualität wird weiter genährt aus seinem Verhältnis zur Kirche, die als Ganzes durch und durch vom Priestertum geprägt ist, der gegenüber er immerfort empfangend und gebend ist. — Sie muß sich bewähren in der Stellung zur modernen Welt, die ihm begegnet als Anfechtung, aber auch als Auftrag, sie heimzuführen zu Gott. — Die Persönlichkeit des Priesters steht so in gewaltigen Spannungen. Er muß darum ganz ein Mann sein, der lebt in Christus, ausgerichtet ist auf ihn, wirkt mit ihm, und der in der Gemeinschaft der hierarchischen Kirche lebt, wie sie heute der Zeit begegnet. — Es sind namhafte Autoren, die in den Referaten zu Wort kommen. Ihre Darlegungen können gewiß auch weiteren Kreisen dienen, um ein tieferes Verständnis für das katholische Priestertum zu gewinnen. K. Zander, Trier

Mühlenbrock, Georg, SJ: Seelsorge heiligt den Seelsorger. Zur Spiritualität des Priesters in der praktischen Seelsorge. Donauwörth: Auer-Verl. 1963. 136 S. Pappband 6,30 DM.

Die Absicht, die der Verfasser mit dem Büchlein verbindet, hat er auf den einleitenden Seiten klar zum Ausdruck gebracht. Er nennt dort die geistliche Not des Weltpriesters, in welche ihn die angestrengte äußere Seelsorgsarbeit ebenso wie die Forderung nach immer differenzierterer Arbeit bringen. Sie bedeutet Gefahr der Resignation, Ergebung in ein recht mittelmäßiges religiöses Leben, die bis zur Gleichgültigkeit oder Stumpfheit abgleiten oder zum Zerbrechen an der Überbelastung führen kann. Die Seelsorge muß aber dem Priester nicht zur Gefahr werden, sie kann ihm umgekehrt eine große Hilfe sein. Und dazu will das Büchlein führen.

Der erste Teil behandelt die Seelsorge als tragenden Grund priesterlicher Frömmigkeit: Der Dienst am Glauben stärkt auch den eigenen Glauben des Priesters. Die Sakramente heiligen auch den Spender. Die Gemeinde erwidert den heiligenden Dienst. — Im zweiten Teil ist die Rede von der Seelsorge als prägender Form priesterlicher Frömmigkeit: Das Stehen mitten in der Welt, mitten unter den Menschen, mitten im Kampf prägt die Spiritualität des Weltpriesters. — Die Kapitel sind nüchtern und sachlich geschrieben. Sie sind wohl vom Ernst des Anliegens erfüllt, zugleich aber von einem wohlbegründeten Optimismus. Die Antwort auf Einwände, das Zurechtrücken schiefer oder einseitiger Auffassungen läßt erkennen, wie alles aus der Begegnung mit der Wirklichkeit erwachsen ist. Man findet kein Ausweichen vor Fragen, die das konkrete Leben des Weltpriesters heute stellt. Den Darlegungen der einzelnen Kapitel sind jeweils Meditationen „zur Einübung“ beigefügt. — Man darf das Buch eine intensive und doch ganz unaufdringliche Schulung weltpriesterlicher Spiritualität nennen. K. Zander, Trier

DOGMATIK

Becker, Matthias: Bild — Symbol — Glaube. — Essen: Verlag Hans Driewer 1965. 259 S.

B. zeigt zunächst, wie sehr der Mensch des Symbols fähig und bedürftig ist, worauf Struktur, Entwicklung und Tiefe der menschlichen Seele hinweisen. Überall und immer, wo der Mensch konkret Lebendiges schaut, bedient er sich des Symbols. Daher kann der Mensch religiös nur reifen mit Hilfe von Symbolen. Im sakramentalen Kult wird dem Christen das Bedürfnis nach dem Symbol erfüllt. Zusammen mit dem Bilde und dem Worte schlägt das Symbol die Brücke vom göttlichen Geheimnis zu der Person des Menschen. Das Symbol gehört also zum Glaubensakt in seiner natürlichen Gestalt wie in seiner übernatürlichen Gegebenheit. „Was im Erkennen des Verstandes nicht definitiven Charakter hat, bleibt zweifelhaft oder ist Meinung. Das Bild dagegen definiert und ergreift nicht, sondern umgreift und läßt es zu, daß sein Gehalt nicht nur eines, sondern mehreres bedeutet. Die Multivalenz ist aber der Unendlichkeit Gottes gemäßer als die intellektuelle, aus Abstraktion gewonnene Eindeutigkeit... Besonders werden jene geistigen Gehalte, denen der Verstand auf dem Wege der Abstraktion weniger oder nicht gewachsen ist, vom Bild aufgenommen und ausgedrückt. In dieser Funktion wird das Bild zum Sinnbild; als Sinnbild ist es Symbol... So wird das Symbol zum geeigneten Ausdruck des Glaubensgeheimnisses, weil es das angemessene Mittel offenbarender und doch verhüllender Selbstmitteilung Gottes ist, ohne die Geistigkeit und Weite des Wesens Gottes mehr einzuschränken, als mit dem Eintritt göttlicher Wirklichkeit in Raum und Zeit schon notwendig gegeben ist“ (196). Auch deshalb ist das Symbol „der geeignete Ausdruck des Mysteriums, weil in ihm die Relation von Schöpfung und Erlösung gewahrt und verkündet wird“ (ebda). Auf dieser Grundlage sucht B. gemäß der von Theodor Müncker begründeten und Wilhelm Heinen fortgeführten Methode festzustellen, „wie das Symbol für die moralanthropologische und moraltheologische Behandlung der fides qua creditur von Bedeutung ist“ (208).

Es ist erstaunlich, in welcher Weite des Blickes diese Studie oder vielmehr diese Studien erarbeitet und zusammengefaßt wurden. B. weiß in der Theologie des AT und des NT Bescheid. Er versteht es, wissenschaftlich zu den Auffassungen des Glaubensaktes bei Augustinus und Thomas v. A. Stellung zu nehmen. Er kennt das schwierige Problem der *analysis fidei*, wenn er auch die Kontroverse zwischen Scheeben und Kleutgen, über die W. Bartz geschrieben hat, nicht einbezogen hat. Er ist bewandert in der hier anstehenden philosophischen und psychologischen Literatur. Mehr als bisher spürt man nun die Lücke, die sich auftut zwischen der Lehre, daß im Glaubensakt der Mensch sich gänzlich an den persönlich gedachten Gott hingibt, und dem Dogma von der Person Jesu Christi, die in ihrer menschlichen Gestalt das gläubig von uns anzunehmende Wort des Vaters und unser Weg zum Vater hin ist, und als ungewordener Logos das Geheimnis ewiger Sohnschaft vom Vater her und lebendiger Relation zum Vater hin in sich birgt. Möge es gelingen zu zeigen, wie wir in einem einzigen Akte gänzlich und nur glauben an den Vater und an den Sohn und an den Heiligen Geist und zugleich im Heiligen Geiste den Mensch gewordenen Sohn als den einzigen Mittler zum Vater hin gläubig bejahen.

I. Backes, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Wendland, Heinz-Dietrich: Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. — Köln: Bachem-Verlag 1965. 219 S. Lw. 16,80 DM.
Scherer, Georg: Ehe im Horizont des Seins. — Essen: Driewer-Verlag 1965. 244 S. kart. 10,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte. Hrsg. v. Ludwig Lenhart u. Anton Brück. — Speyer: Jaeger-Druck 1965. 423 S. (17. Jahrgang). Brosch. 16,50 DM, Hlw. 18,50 DM.
Dassmann, Ernst: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung. — Münster: Aschendorff-Verlag 1965. XII, 318 S. kart. 46,— DM, geb. 49,— DM.
Franzen, August: Kleine Kirchengeschichte. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1965. 399 S. (Herderbücherei Bd. 237/238) kart. 4,95 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Barr, James: Bibelexegese und moderne Semantik. Theol. und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. — München: Kaiser-Verlag 1965. 308 S. Lw. 25,— DM, geb. 22,— DM.
Becker, Joachim SSCC: Gottesfurcht im Alten Testament. — Rom: Bibelinstitut 1965. XIX, 303 S. Brosch. O. Pr.
Blinzler, Josef: Johannes und die Synoptiker. — Stuttgart: Bibelwerk 1965. 100 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 5) kart.
Böcher, Otto: Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums. — Gütersloh: Mohn-Verlag 1965. 196 S. S.Lw. 19,80 DM.
Colin, Jean: Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. — Bruxelles-Berchem: Latomus 1965. 176 S. (Collection Latomus, LXXXII) Brosch. O. Pr.
Deissler, Alfons: Die Psalmen, 3. Teil (Ps. 90—150). — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 229 S. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, KK 1/3) kart. 6,80 DM.
Egenolf, Hans Andreas: Der Zweite Brief an die Thessalonicher. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 96 S. (Geistl. Schriftlesung, Bd. 14) Lw. 7,80 DM (Subskr. 7,— DM).
Eicholz, Georg: Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik. — München: Kaiser-Verlag 1965. 233 S. (Theol. Bücherei, Bd. 29) kart. 14,— DM.
Fitzmyer, Joseph A.: Die Wahrheit der Evangelien. — Stuttgart: Bibelwerk 1965. 56 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 1) kart. 3,80 DM.
Gaechter, Paul SJ: Die literarische Kunst im Mattheusevangelium. — Stuttgart: Bibelwerk 1965. (Stuttgarter Bibelstudien, 7) kart. 4,80 DM.
Hermann, Ingo: Das Markusevangelium, Erster Teil (111 — 8,26). — Düsseldorf: Patmos-Verlag 120 S. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, KK 5/1) kart. 6,80 DM.
Higgins, A. J. B.: Menschensohnstudien. — Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer-Verlag 1965. 58 S. kart. 9,80 DM.
Hillmann, Willibrord OFM †: Der Brief an die Hebräer. Hrsg. v. Josef Hillmann. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 105 S. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, KK 4) kart. 5,80 DM.
Lohfink, Norbert SJ: Höre Israel. Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 124 S. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, 18) kart. 5,80 DM.
Müller, Josef: Die Heilsbotschaft von Genesis 1 — 11. Ein Handbuch zur Bibelkatechese über die ersten elf Kapitel der Genesis. — Donauwörth: Auer-Verlag 1965. 117 S. kart. 7,80 DM.
Reuß, Joseph: Der Zweite Brief an Timotheus. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 88 S. (Geistl. Schriftlesung, Bd. 16) Lw. 7,80 DM (Subskr. 7,— DM).
Scharbert, Josef: Das Sachbuch zur Bibel. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1965. 278 S. mit Abb. und Karten. Lw. 19,80 DM.
Schmackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1965. XXXVI, 524 S. (Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. IV, 1) Lw. 68,— DM, brosch. 64,— DM (Subskr. 62,— DM oder 58,— DM).
Trilling, Wolfgang: Das Evangelium nach Matthäus. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 360 S. (Geistl. Schriftlesung, Bd. 1/2) Lw. 13,80 DM (Subskr. 12,60 DM).
Tyciak, Julius: Prophetische Profile. Gestalten und Gedanken des Zwölfprophetenbuches. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 112 S. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, 19) kart. 5,80 DM.

Wahl, Otto: Die Prophetenzitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung, Bd. I und II. — München: Kösel-Verlag 1965. XIII, VIII, 1162 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. V. Hamp und J. Schmid unter Mitarbeit v. P. Neuenzeit, Bd. XXIII) Brosch. zus. 120,— DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORAL

- Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band I: Die Zeit der alten Kirche. — Gütersloh: Mohn-Verlag 1965. 408 S. Lw. 34,— DM (Subskr.-Pr., auf 3 Bde. geplant 28,— DM).
- Von Balthasar, Hans Urs: Wer ist ein Christ? Bd. 1. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag 1965. 2. Aufl. 128 S. Brosch. 9,80 DM.
- Von Balthasar, Hans Urs: Wer ist die Kirche? — Freiburg-Basel-Wien: Herder 1965. 175 S. (Herderbücherei, 239) kart. 2,80 DM.
- Behler, Gerhard Maria: Biblisches Marienlob. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag 1965. 228 S. (Licht vom Licht. Eine Sammlung geistlicher Texte, 3. Folge Bd. 3) Lw. 12,80 DM.
- Bertrams, Wilhelm: Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirten-gewalt. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1965. 71. S. Brosch. 7,80 DM.
- Brandenburg, Albert: Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1965, 164 S. (Konfessionskundl. Schriften des Möhler-Instituts, 6) laminiert 8,80 DM.
- Dittrich, Hieronymus: Realisierung des Glaubens. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1965. XI, 311 S. Brosch. 30,— DM.
- Einwände gegen den Katholizismus. Acht Beiträge. Hrsg. v. Michael de la Bedoyere. — München: Beck-Verlag 1965. 213 S. (Becksche Schwarze Reihe, 39) Paperb. 9,80 DM.
- Gottesgebote sind Lebensgesetze. Fastenerziehung 1966. Zu einer neuen Geschlechtsmoral. Hrsg. v. der Bischöfl. Hauptarbeitsstelle Haus Hoheneck. — Hamm: Hoheneck-Verlag. 56 S. Geh. 1,50 DM.
- Hengstenberg, Hans-Eduard: Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins. — Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer-Verlag 1965, 197 S. Brosch. O. Pr.
- Hödl, Ludwig: Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts. — München: Hueber-Verlag 1965. 59 S. (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, hrsg. v. M. Schmaus u. W. Dettloff, H. 12) Geh. 9,80 DM.
- Manthey, Franz: Blaise Pascal als Deuter menschlicher Existenz. — Hildesheim: Bernward-Verlag 1965. 23 S. Geh. 1,20 DM.
- Manthey, Franz: Religion als Gegenstand menschlicher Wissenschaft. — Hildesheim: Bernward-Verlag 1965. 48 S. Geh. 2,20 DM.
- Neumann, Siegfried: Gegenstand und Methode der theologischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin auf Grund der Expositio super librum Boethii De Trinitate. — Münster: Aschendorff-Verlag 1965. XXII, 178 S. (Beiträge z. Geschichte der Philos. u. Theologie des MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XLI, H. 2) kart. 28,— DM.
- Panikar, Raimundo: Religionen und die Religion. — München: Hueber-Verlag 1965. 170 S. Lw. 12,80 DM.
- Pfeil, Hans: Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. Ein Dialog mit den Nicht-Glaubenden. — Donauwörth: Auer-Verlag 1965. 141 S. Geb. 7,80 DM.
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Band VI. Neuere Schriften. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag 1965. 559 S. Lw. 28,— DM.
- Scherer, Alice: Biblische Frauen. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966. 142 S. Lw. 6,80 DM.
- Schillebeeckx, E.: Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblicke nach drei Sitzungsperioden. — Wien-Freiburg-Basel: Herder-Verlag 1965. 182 S. kart. O. Pr.
- Seiler, Julius: Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. — Luzern: Räder-Verlag 1965. 228 S. Lw. 28,— DM.
- Welte, Bernhard: Vom Geist des Christentums. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966, 2., neu ausgestattete Aufl. 104 S. engl. brosch. 7,80 DM.
- Wiedenmann, Ludwig: Mission und Eschatologie. Eine Analyse der neueren evangelischen Missionstheologie. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1965. 209 S. (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, Bd. 15, hrsg. v. Möhler-Institut) Lw. 12,50 DM.
- Wipfler, Heinz: Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich. — Münster: Aschendorff-Verlag XII, 244 S., 2 Tafeln (Beiträge z. Geschichte der Philos. u. Theologie des MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XLI, H. 1) kart. 38,— DM.
- Zieler, Gerhard: Die Wirklichkeit der Gemeinschaft. Der philosophische und theologische Beitrag Friedrich Pilgrams zur sozialen Problematik. — Mainz: Grünewald-Verlag 1965. XVIII, 247 S. kart. 28,— DM.



Band II soeben erschienen!

Thierry Maertens — Jean Frisque

Kommentar zum Meßbuch

Trotz der liturgischen Bewegung und den pastoralliturgischen Bemühungen der letzten Jahre, die sich auch in der Konzilskonstitution niedergeschlagen haben, fehlt es bis heute weithin an geeigneter Literatur, die die vielfältigen neuen Einsichten dem Seelsorger für die biblisch-liturgische Homilie praktisch erschließt. Dies geschieht in dem neuen Meßbuch-Kommentar, den Thierry Maertens, ein führender Pastoralliturgiker des französischen Sprachraums, zusammen mit dem Dogmatiker des Seminars der „Mission de France“, Jean Frisque, auf Grund jahrelanger Vorarbeiten und praktischer Erprobungen nun vorlegen kann. Die fünf Bände der deutschen Ausgabe erscheinen im Laufe eines liturgischen Jahres. Die ersten beiden Bände sind erschienen.

Band I

Vom ersten Adventssonntag bis sechster Sonntag nach Erscheinung
246 Seiten, kartoniert laminiert, Subskriptionspreis 12,80 DM, Einzelpreis 14,80 DM
Bestell-Nr. 14 331

Band II

Septuagesima bis Mittwoch in der Heiligen Woche
262 Seiten, kartoniert laminiert, Subskriptionspreis 12,80 DM, Einzelpreis 14,80 DM
Bestell-Nr. 14 332

Band III

Gründonnerstag bis Fest der Heiligsten Dreifaltigkeit

Band IV


Erster bis vierzehnter Sonntag nach Pfingsten

Band V

Fünfzehnter bis letzter Sonntag nach Pfingsten

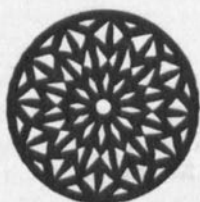
Durch alle Buchhandlungen erhältlich

Herder Freiburg - Basel - Wien



BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 42938

Perikopenbuch für die Meßfeier an Wochentagen

3 Teilbände, Format 17,7 x 26 cm.
Zweifarbendruck, Schrift und Aus-
stattung wie Altarmeßbuch.

Band II ist erschienen

Verpflichtung zur Abnahme aller
3 Bände, Preis ca. DM 53,-

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Postfach 36

In- und ausländische Meßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

ROLF ZERFASS

Lektorendienst

*Fünfzehn Regeln für
Lektoren und Vorbeter*

72 Seiten, 8°, kart. DM 5,80

In einprägsamen Regeln gibt der
Verfasser jungen Lektoren und
Vorbetern die Richtschnur für
ihre liturgische Aufgabe. Jede Re-
gel wird knapp kommentiert und
durch Beispiele erläutert. Das aus
der praktischen Schulungsarbeit
mit Lektoren entstandene Buch
wird künftig der Gottesdienstge-
staltung gute Dienste leisten.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Trin
6. 1966
Orientalis

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Franz Scholz, Fulda
Caramuels Lehre über die Möglichkeit von
parvitas materiae in re venerea

Adolf Adam, Mainz
Fragen der Kalenderreform

Wolfgang Nastainczyk, Regensburg
Überlegungen zu einer Theologie der Kindheit
und Jugend

Georg May, Mainz
Koordination von Staat und Kirche in der
Demokratie

Besprechungen:
Dogmatik, Moral, Liturgiewissenschaft —
Katechetik — Homiletik

Heft 3
Mai/Juni 1966
75. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

X 21 935 F

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die *Trierer Theologische Zeitschrift* erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 21,80 DM, Einzelheft 4 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 17,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61–65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Caramuels Lehre über die Möglichkeit von parvitas materiae in re venerea (Fortsetzung)

Von Professor Franz Scholz, Fulda

Was lehren die von Caramuel angerufenen Autoren über die Möglichkeit von parvitas materiae in re venerea?

In einer früher erschienenen Untersuchung^{91a} ist Caramuels Lehre über die Möglichkeit von parvitas materiae unter Berücksichtigung der Zeit-situation dargelegt worden. Zur Abrundung des Bildes prüfen wir nun die Aussagen der von Caramuel ins Feld geführten Theologen, um zu klären, ob sich unser Autor wirklich auf ihre Darlegungen stützen durfte. Unter der Überschrift „*Authores pro materia parva*“⁹² zählt Caramuel nicht weniger als 16 Autoren auf.

Unter den Genannten befinden sich: Der bekannte spanische Jesuit (1) Thomas Sanchez, der lombardische Dominikaner (2) Michael Zarnardus († 1642), der spanische Jesuit (3) Johannes de Salas († 1612), der spanische Franziskaner (4) Heinrich Villalobos († 1637), der Löwener Professor (5) Johannes van Malderen († 1645), der portugiesische Mercedarier (6) Seraphin Freitas, der spanische Weltpriester (7) Johannes Sanchez († um 1624), der spanische Franziskaner (8) Ludwig Miranda († 1620), der flämische Seelsorgspriester (9) Jakob Marchantius († 1648), der weitbekannte Theatiner (10) Antonius Diana († 1663), der belgische Kapuziner (11) Eligius Bassaeus († 1653). Aus Bassaeus werden zusätzlich angerufen: Der Professor der Akademie zu Douai (12) Franziskus Sylvius († 1649), der Spanier (13) Martin Azpilcueta († 1586), der englische Benediktiner (14) Gregorius Sayrus († 1602), (15) Gabriel Vazquez († 1604) und (16) Petrus Soto († 1563). Caramuel meint, einen repräsentativen Querschnitt geboten zu haben. Denn nachdem er die Phalanx seiner Gewährsleute vorgestellt hat, schließt er mit der Bemerkung: *Isti Authores sufficerent, ut aliquis certum aut saltem probabile dictamen formaret*⁹³.

Wir lassen nun die genannten Theologen, je nach dem Gewicht ihrer Äußerungen, kürzer oder länger Revue passieren, um uns zu vergewissern, ob sie wirklich als *authores pro materia parva* gelten dürfen. Sie werden in der von Caramuel gebotenen Reihenfolge⁹⁴ behandelt.

(1) Der berühmte Jesuitentheologe Thomas Sanchez († 1610) eröffnet den Reigen. Mit unserer Frage befaßt er sich in der *Disputatio de sancto*

^{91a} Trierer Theologische Zeitschrift 74 (Trier 1965, S. 332—352).

⁹² *Theologia moralis fundamentalis* [Romae 1656]; zitiert mit „TF“; no 1710; vgl. *Theologia regularis* [Francofurti 1646] no 1052 b.

⁹³ TF no 1711.

⁹⁴ TF no 1710.

matrimonii sacramento⁹⁵. Dort stellt er die Frage: Sind bei Nichtverheirateten Zärtlichkeiten⁹⁶, Blicke⁹⁷ und Redewendungen⁹⁸, die um der mit ihnen unmittelbar erlebten, freudvollen Befriedigung gesucht werden, vom Objekt her schwer sündhaft, auch wenn die Absicht besteht, in der Lustsuche nicht weiterzugehen? In der 2. Quaestio, die von den Augensünden handelt, formuliert er am deutlichsten: Sind Blicke, die man um der dabei gewonnenen Sinnenfreude willen schweifen läßt, schwer sündhaft, wenn man entschlossen ist, bei dieser Schau-Lust stehen zu bleiben? Es geht also um die Möglichkeit von Geringfügigkeit bei den durch Berührung, Blick und Wort gesuchten Vorformen des sexuellen Lusterlebens. Wir gehen nach der von Sanchez innegehaltenen Ordnung vor. Zunächst aber gilt es, eine textkritische Frage zu beantworten.

In De matrimonio⁹⁹ vertritt Sanchez die eben erwähnte Auffassung, daß Zärtlichkeiten unter Nichtverheirateten und Nichtverlobten, die nur um der dabei erfahrenen „sinnlichen Ergötzung“ willen (*propter solam delectationem sensibilem in appetitu sensitivo consurgentem*) gesucht werden, tödlich sind, auch wenn man an die fornicatio und ihr sättigendes Lusterleben in keiner Weise denkt¹⁰⁰. In der folgenden Nummer 9 kommt er nochmals auf diese *verissima sententia* zurück, aber die posthume Ausgabe weicht im Text von den von Sanchez selbst besorgten Drucken erheblich ab. In der älteren Ausgabe von 1607 liest man: . . . *potest (tamen) dari modica delectatio, quae, si absit periculum pollutionis et periculum consensus in actum carnalem, non erit culpa lethalis, quia dari nequit ratio sufficiens, cur in ceteris praeceptis detur parvitas materiae non tamen in hoc. Et quamvis parvitas copulae carnalis dari nequeat, at potest dari parvitas delectionis venereae, quae ex solo tactu vel cogitatione insurgat*¹⁰¹. Hier spricht er bei diesen Zärtlichkeiten von der Möglichkeit eines derart gemäßigten Lusterlebens (*modica delectatio*), daß dieses nur als *materia parva* bezeichnet werden kann. In den nach seinem Tode besorgten Ausgaben von De matrimonio, erstmalig in der Edition von Anvers im Jahre 1614¹⁰², finden wir an der gleichen Stelle folgenden Widerruf: *Moderatio tamen illa, quam Armilla . . ., Navarrus . . ., Sotus afferunt de parvitate materiae, ob quam a mortali excusant ejusmodi tactus,*

⁹⁵ [Antwerpiae 1626] lb 9, disp 46, q 1—4.

⁹⁶ Küsse, Umarmungen, Berührungen; q 1.

⁹⁷ q 2.

⁹⁸ q 3.

⁹⁹ lb 9, disp 46, no 7; 312.

¹⁰⁰ ebd.

¹⁰¹ Text nach Collegii Salmanticensis . . . cursus theologiae moralis [Venetis 1728] t 4, tr 26, c 3, no 77; 117.

¹⁰² Ebenso in späteren Ausgaben, z. B. in der von 1626 und 1654; Veermersch täuscht sich, wenn er den Widerruf erst in der Ausgabe von 1654 finden will [De castitate et de vitiis contrariis (Romae-Brugis 1921) no 352; 341, Anm. 1].

etsi nobis aliquando non displicuit, re tamen bene considerata rationibusque, perpensis, tamquam certissimum tenendum judicamus, nullam reperiri parvitatem materiae in delectationibus venereis, secluso etiam pollutionis et consensus periculo in aliquid hujusmodi . . . Ein ähnlicher Widerruf findet sich in Sanchez' Opus morale in praecepta decalogi, an dem er arbeitete, als der Tod ihn abrief¹⁰³.

Sind nun diese Widerrufe, die uns erst in den posthumen Ausgaben begegnen, echt? Viele beachtliche Gründe sprechen dagegen. Schon de Lugo weist darauf hin, daß in den posthumen, von den Jesuiten zu Granada besorgten Werken Sanchez' an zwei Stellen spätere Einfügungen vorgenommen worden sein müssen, die als solche aber nicht kenntlich gemacht worden sind¹⁰⁴.

Mit gutem Grunde stellt de Lugo die Forderung auf, spätere, nicht auf den Autor selbst zurückgehende Zusätze als Beifügungen der Herausgeber vom Texte abzuheben und die Gründe anzugeben, warum man über den Autor hinausgegangen ist. Wenn dieses methodische Prinzip nicht beachtet wird, kann der Leser den posthumen Ausgaben — nach De Lugo — kein Vertrauen schenken. Der Editionsstil der Zeit nahm es offensichtlich mit derartigen Ergänzungen und Korrekturen nicht allzu ernst. Von daher muß man, zumal bei Sanchez, die Möglichkeiten späterer Korrekturen ins

¹⁰³ Tom. 2 Antwerpiae 1622; dort steht zu lesen . . . *culpa lethalis contra castitatem in tactibus, aspectibus et aliis venereis . . . pertinet ad sextum praeceptum; unum tamen advertere volo sententiam, quam lib. 9 de matrim. disp. 46. n. 7 dixi esse verissimam, nempe amplexus et oscula libidinosa, quamvis sola Venerea delectatio, quae in ipsis sentitur, placeat excluso alio ordine ad copulam esse mortalia, et contrariam ab aliquibus appellari temerariam et erroneam, hodie approbatam esse a summis Pontificibus Clemente VIII. et Paulo V., qui inquisitoribus fidei denuntiari jusserunt asserentem in illis non committi crimen lethale. Et quamvis ibi n. 9. dixerim, hanc doctrinam esse moderandam, si delectatio esset parva, quia tunc ratione parvitatis materiae excusaret a mortali. At nunc conformius praedicto motui proprio, et veritati, judico non reperiri parvitatem materiae in delectationibus venereis, quae deliberate capiuntur ex objecto gravi, etiam secluso periculo pollutionis et consensus in aliud objectum grave [Ib 5, c 6 de voto solemnii castitatis, no 12; 48].*

¹⁰⁴ De Lugo handelt vom gesetzlich festgelegten Getreidepreis, gibt für dessen Höhe Begründung und schreibt: *Quas rationes latius prosequitur Sanchez . . . , qui eam sententiam procul dubio tenuit, ut jacet, licet qui illum tomum ediderunt, addiderint n. 18. jam illam legem in annis sterilibus obligare postquam rex anno 1613. auxit pretium usque ad 18. Julios pro mensura: quod addiderunt quasi verbis ejusdem Sanchez, non advertentes legem illam latam esse triennio post ejus mortem . . . Sicut et dubio sequenti n. 4. addiderunt aliam limitationem, quasi verbis ejusdem auctoris propter legem novam editam anno 1620. Certe in iis, quae auctoribus mortuis addenda videntur, deberet id fieri et caractere diverso, et verbis saltem indicantibus, id ob rationes novas addendum videri, alioquin opera posthuma minorem habent fidem apud lectorem [De jure et justitia, ed. Vivès (Paris 1893) disp 26, sect 5, no 54].*

Auge fassen. Zweifellos lag nach dem Erscheinen des Dekretes Aquavivas innerhalb der Gesellschaft Jesu ein Bedürfnis nach Gleichschaltung des berühmten Sanchez in einer so umstrittenen Frage vor. Doch lassen wir die Texte selbst sprechen: Mit den Salmantizensern¹⁰⁵ darf man auf die unübersehbaren Unstimmigkeiten zwischen dem „verbesserten“ Text in no 9 und den Äußerungen in no 16 hinweisen. An der ersten Stelle („korrigierter“ Text von no 9) wird apodiktisch erklärt: *Nullam reperiri parvitatem materiae in delectationibus venereis secluso etiam pollutionis et consensus periculo*. In no 16 findet der überraschte Leser aber einen Rückverweis auf no 9, wo Sanchez behauptet, erklärt zu haben, daß leichte Berührungen, die um der dabei empfundenen Lust willen vollzogen werden, ein derart abgeschwächtes Lusterleben verschaffen, daß sie im Hinblick auf diese Geringfügigkeit auch dann nicht „tödlich“ sind, wenn die mit ihnen verbundene libidinöse Erfreuung gesucht worden ist¹⁰⁶. Sanchez bekennt sich also in no 16 eindeutig zur Textgestalt der no 9 nach der Ausgabe von 1607 und gesteht damit ausdrücklich die Möglichkeit von *parvitas materiae* zu. Bei der Korrektur war offensichtlich keine Meisterhand am Werke; ihr wäre dieser Widerspruch nicht entgangen. Die Salmantizenser schließen daraus — als Verfechter der korrigierten Auffassung stehen sie nicht im Verdachte, zu eigenen Gunsten zu reden —: „Dieser Widerruf geht nicht auf den Autor selbst zurück; stammte er von ihm, dann hätte er auch das widerrufen, was er in no 16 gelehrt hat.“ Sie meinen, daß ein in Sanchez' Werken schlecht bewandeter Anfänger hier etwas „zusammengebastelt“ hätte¹⁰⁷. Diese Behauptung läßt sich freilich nicht schlüssig beweisen, aber sehr vieles spricht für sie. Nach R. Brouillard erklärt sich der Widerspruch vielleicht in der Weise, daß Sanchez bei der Durcharbeitung seines Manuskriptes für spätere Ausgaben an dieser Stelle vom Tode überrascht worden sei¹⁰⁸. Seine Erben hätten dann die Texte in dem vorgefundenen, unausgeglichene Zustand veröffentlicht. Dagegen spricht allerdings die räumliche Nähe von no 9 und no 16. Hätte Sanchez in no 9 wirklich eine Kehrtwendung vornehmen wollen, so wäre es ein leichtes gewesen, die handgreiflichen Folgerungen für die nächsten Nummern, besonders für die no 16, zu ziehen. Auch Veermersch¹⁰⁹ hält dafür, daß der Widerruf von fremder Hand eingeflickt worden ist. Man

¹⁰⁵ A. a. O. tr 26, c 3, no 77/78.

¹⁰⁶ *At alii tactus sunt tam leviter turpes ut excusent a mortali propter materiae parvitatem, etiamsi intendatur delectatio ex illis resultans. Quia ea delectatio venerea modica materia est ad constituendam culpam mortalem (ut no. 9. dicebamus).*

¹⁰⁷ A. a. O. no 78.

¹⁰⁸ Art. Sanchez, in: DTC 14, col 1079.

¹⁰⁹ Er entdeckt den Widerruf merkwürdigerweise — wie schon bemerkt — erst in der Ausgabe von 1654 [a. a. O. no 341, Anm. 1].

wird sich J. de Blic anschließen dürfen, der zur Sache bemerkt: *La rétractation posthume, que l'on trouve dans l'Opus morale . . . est due vraisemblablement aux éditeurs, comme la correction d'ailleurs incomplète, introduite dans les éditions ultérieures du De matrimonio*¹¹⁰.

E. Orsenigo faßt als Ergebnis seiner Bemühungen zusammen: *In conclusione la questione dell'autenticità o meno della ritrattazione di Sanchez sembra essere ancora sub iudice*¹¹¹.

B. Häring bemerkt dagegen: „Auf Sanchez kann sich die gegenteilige Meinung nicht berufen, da er seine Auffassung später geändert hat“¹¹², aber er gibt keine Gründe an, die diese wenig wahrscheinliche Meinung stützen. J. Fuchs dagegen schreibt ebenso kategorisch: „*. . . correctio in hac re operis Sanchez, in ulterioribus editionibus, non est ab ipso*“¹¹³.

Sicher ist, daß Thomas Sanchez zumindest bis kurz vor seinem Tode die Möglichkeit von *materia levis* gelehrt hat. Bis zum Nachweise der Echtheit des Widerrufs wird man in no 9 eine Einfügung von fremder Hand sehen dürfen.

Folgen wir nun nach Behandlung der textkritischen Frage Sanchez' Ausführungen, die zuerst über Berührungen, dann über Blicke und Reden handeln.

An sich sind alle Berührungen, selbst die, die die Geschlechtsanlage am stärksten ansprechen, indifferent. Sie bekommen, wie Thomas¹¹⁴ lehrt, ihre sittliche Färbung von der Zielsetzung¹¹⁵. Daher sind auch die landesüblichen Bezeugungen der Freundschaft und des Wohlwollens durch Umarmungen und Küsse selbst dann ohne Tadel, wenn sich ungewollte Organregungen einstellen, denen aber die Zustimmung versagt bleibt. Wird dagegen die bei solchen Zärtlichkeiten erwachende Geschlechtslust mit Hilfe der Phantasie in voller Befriedigung gesucht, so wird der an sich indifferente Akt durch diese Zielsetzung schwer sündhaft¹¹⁶. Soweit besteht unter allen Autoren Übereinstimmung. Schwierigkeiten und unterschiedliche Auffassungen treten jedoch bei der Frage auf, wie das Suchen bzw. Bejahren geschlechtlicher Freude abgemilderter Grade zu beurteilen sei.

Das geschlechtliche Lusterleben beschreibt Sanchez als *delectatio sensibilis, venerea et libidinosa*, wenn die sexuelle Anlage überhaupt, auch

¹¹⁰ Art Jésuites. Théologie morale. Principaux représentants, in: DTC 8, col 1087.

¹¹¹ La parvità di Materia nella Lussuria, in: La scuola cattolica 92 [Milano 1964] 435.

¹¹² Das Gesetz Christi [Freiburg Br. 1961] 3, 298.

¹¹³ De castitate et ordine sexuali³ [Roma 1963] 139.

¹¹⁴ S. th. II 2, q 154, a 4.

¹¹⁵ no 2.

¹¹⁶ no 4.

nur in der leisesten Form, angesprochen wird. Näherhin bestimmt er sie mit seinen Zeitgenossen im Anschluß an den Arzt Galenus († um 200) als ein Wohlbehagen ureigener Art, das in den Sexualorganen infolge der Bewegung der Zeugungssubstanzen verspürt wird¹¹⁷. Es handelt sich also um eine typische Organlust, die sich von dem Wohlgefühl, mit dem jedes Sinnesorgan auf die ihm entsprechende Reizung reagiert, abhebt. Terminologisch wählt Sanchez die Bezeichnung *delectatio sensibilis et sensualis* nur für das sexuell-libidinöse Lusterleben, nicht schon für die übliche Sinnenfreude, z. B. die des Tastsinnes an weichen Gegenständen, des Gehörs an süßen Tönen, des Auges am Lichte.

Wenden wir uns nun der sittlichen Beurteilung der durch Berührungen geweckten, libidinösen Freuden abgeminderter Art zu. Beim Austausch von Zärtlichkeiten können Liebende eine abgeschwächte Vorform der *delectatio sensibilis, venerea et libidinosa* bewußt suchen, herbeisehnen und dabei den Vorsatz haben, bei dieser Vor-Freude stehen zu bleiben. Wie ist das Verlangen, bzw. die Bejahung dieses Lusterlebens sittlich zu bewerten? Ist das Ziel dieses Suchens, der abgeminderte Grad libidinöser Erfreuerung, ein *objectum grave*, oder darf man es als *materia levis* ansehen, so daß die von ihr geformte Handlung nur „läßlich“ wäre¹¹⁸?

Viele Autoren nehmen, so belehrt uns Sanchez, bei dieser direkt gewollten, jedoch nur schwach aufkeimenden „venerischen und sensiblen“ Freude — wenn Gedanken und Begehren wirklich nicht weiterschreiten — nur läßliche Verfehlung an und bekennen sich damit zur Möglichkeit von *materia levis*.

Sie berufen sich dafür auf den Aquinaten, der nur die auf die Lust des Geschlechtsaktes selbst ausgerichteten Zärtlichkeiten als „tödlich“ verwirft¹¹⁹. Die Verfechter von Geringfügigkeit führen nach Sanchez weiter ins Feld, daß die allgemeine Überzeugung, nach der Berührungen in sich indifferent sind, ins Wanken geriete, wenn derartige, nicht auf leibliche Einung bezogenen Zärtlichkeiten schon deswegen schwer sündhaft wären, weil sie ihrer Natur nach (*ex fine operis*) auf *fornicatio* ausgerichtet seien. Wenn diese Beziehung nicht bewußt hergestellt wird, so reiche die rein objektive Beziehung nicht aus, um das Verhalten als schwer sündhaft zu qualifizieren, es sei denn, man gehe von der unbestrittenen These der Indifferenz aller Berührungen in se ab. Auch sei die bei solchen Zärtlichkeiten empfundene freudvolle Beglückung im Vergleich zu dem im sexuellen Bereich möglichen, tieferen Lusterleben wirklich dürftig. „Und so werden sie (die Zärtlichkeiten) auf Grund des geringen Gewichtes

¹¹⁷ no 5.

¹¹⁸ no 6.

¹¹⁹ S. th. II 2, q 154, a 4 und De ver. q 15, a 8.

der Sache (*ratione parvitatatis materiae*) von tödlicher Schuld frei¹²⁰.“ Sanchez hat die Argumente für die Meinung der *quidam* sachlich aus- gebreitet. Er selbst schließt sich aber dieser milderen Meinung nicht ohne Einschränkung an. Vielmehr stellt er ihr seine eigene Überzeugung als „*verissima sententia*“¹²¹ gegenüber: Zärtlichkeiten zwischen Nichtverhei- rateten und Nichtverlobten, die um der dabei aufsteigenden, sexuell ge- tönten Sinnenfreude gesucht oder geschenkt werden, sind für ihn auch dann schwer sündhaft, wenn an die leibliche Ganzhingabe überhaupt nicht gedacht wird¹²². Die Begründung weist wenig persönliche Züge auf. Die Routineargumente beherrschen das Feld. Entscheidend ist für Sanchez die durch Jahrhunderte festgehaltene Überzeugung, daß in den genannten Zärtlichkeiten ein „Anfangen der körperlichen Vereinigung“ selbst zu erblicken sei. Dazu kommt, daß Berührung der leiblichen Einung näher steht als die bloße Freude an dem nur vorgestellten Akte. Und schon diese ist doch nach Mt 5, 28 „tödlich“. Ferner: Wenn ein Ziel abwegig ist, so wird dadurch alles minderwertig, was zu diesem Ziele führt. Da nun nach De malo¹²³ Küsse und Umarmungen als Zustimmung zur Freude der vollen Geschlechtslust gelten, werden sie ebenso sündhaft wie diese selbst. Auch Sanchez sichert sich durch eine Phalanx von Autoren ab, die wir hier nicht weiter verfolgen können. Der einheitliche Kern der Beweis- führung liegt in der engen Beziehung zwischen Zärtlichkeiten und voll- endeter Geschlechtslust. Sie werden als „Beginn der Pollution“, d. h. bereits als deren Teil angesehen. So wie diese Liebesbezeugungen als Teilhabe am vollendeten Akt gelten, bewertet er auch die empfundene Freude als Anteil an der voll befriedigenden Geschlechtslust.

Sanchez spürte aber offensichtlich auch die Schwächen dieser weit ver- breiteten Argumentation. Sie liegen einfach darin, daß die Dichte der Beziehungen doch nicht immer in gleicher Weise gegeben ist. Niemand kann sich der Erkenntnis entziehen, daß sehr unterschiedliche Intensitäts- grade möglich sind. Sanchez hat diesen Sachverhalt im Auge, wenn er von libidinösen [Vor-]Freuden spricht, die weder die Gefahr einer Pol- lution, noch einer Zustimmung zur gesteigerten Lust einschließen. Er will also seine Argumentation zugunsten der strengen These nicht überstrapa- zieren und zugleich dem unreflektierten Empfinden Rechnung tragen, das gegen eine Überspannung richtiger Grundsätze Einspruch erhebt. Daher

¹²⁰ . . . videtur delectatio haec modica in genere luxuriae atque ita ratione parvitatatis materiae excusari a mortali. Nam licet sit ejusdem rationis cum ea, quae ex copula percipitur, at multo minor est [no 6].

¹²¹ no 7.

¹²² amplexus et oscula . . . propter solam delectationem sensibilem . . . consurgentem ex ipsis, quamvis nec de fornicatione nec de illius delectatione cogitetur, esse peccata lethalia [ebd.].

¹²³ q 15, a 2 ad 18.

hat er in der von ihm selbst besorgten Ausgabe von 1607 erklärt: „Es kann aber auch eine abgemilderte Erfreueung geben, die keine tödliche Schuld darstellt, wenn die Gefahr der Pollution und die Zustimmung zum vollen Akt nicht gegeben sind.“ Sexuelles Lusterleben, das durch Berührungen und Blicke aufsteigt, kann als geringfügig bezeichnet werden¹²⁴. Die überarbeiteten, späteren Ausgaben bringen dagegen, wie wir gesehen haben, einen schroff ablehnenden Wortlaut. Die mildere Auffassung, nach der genannte *tactus* wegen *parvitas materiae* von schwerer Schuld freigesprochen werden, wird *etsi nobis aliquando non displicuit* — zurückgewiesen. „Nachdem wir die Sache wohl durchdacht und alle Umstände erwogen haben, geht unser Urteil dahin: Man muß mit aller Sicherheit daran festhalten, daß sich (im Falle der *tactus turpes*) bei geschlechtlichem Lusterleben, auch wenn keine Gefahr vorliegt, keine Geringfügigkeit der Sache feststellen läßt¹²⁵. Solche wird freilich in allen Fällen nicht libidinöser Berührungen, z. B. aus Scherz und Oberflächlichkeit, gerne zugestanden“¹²⁶.

Aber im Widerspruch zu dem im „korrigierten Text“ (no 9) aufgestellten Grundsatz macht er für *tactus leves*, die nur um der sexuellen Freude willen vollzogen werden¹²⁷, nun doch eine Ausnahme. Er wollte das in no 7 Gesagte doch nur für die engeren, dichteren und langdauernden Berührungen gelten lassen, weil die durch sie geweckte Lust stärker zur *pollutio* drängt. Bei wirklichen „Zärtlichkeiten“ liegt keine schwere Schuld vor, auch wenn sie nur um der mit ihnen verbundenen geschlechtlichen Vorfreuden willen geschenkt oder angenommen werden. Autoren, die hier keine Unterscheidung zwischen *tactus leves* und *graves* zulassen, wie Cajetan und Tabiena, urteilen nach Sanchez' Überzeugung zu hart¹²⁸. Wir würden heute sagen, sie verwischen die Unterscheidung zwischen Unkeuschheit und Unschamhaftigkeit. Sanchez kommt es auf den Intensitätsgrad, d. h. auf die Nähe oder den Abstand vom vollendeten Akt an. Die durch *tactus leves* geweckte Vorlust ist so schwach, daß sie nicht ausreicht, um eine schwere Schuld zu konstituieren. Das wollte ja Sanchez schon in der später überarbeiteten no 9 (alter Fassung) gesagt haben.

Wie steht es nun mit der durch Blicke geweckten Geschlechtslust¹²⁹? Ist sie auch dann als schwer sündhaft anzusehen, wenn man der Phantasie Zügel anlegt und ihr nur gestattet, sich mit der beim Anschauen selbst gewonnenen Freude zu begnügen? Viele Autoren stellen mit Berufung auf

¹²⁴ no 9.

¹²⁵ no 9, überarbeiteter Fassung.

¹²⁶ . . . *censetur parvitas materiae cum absit delectatio venerea* [no 10].

¹²⁷ Hand oder Fuß drücken, Hände verschränken [no 15].

¹²⁸ . . . *at durum mihi videtur* [no 16].

¹²⁹ q 2.

Mt 5,28 Berührungen und Blicke auf eine Stufe und halten das Anschauen ebenso wie Küsse für schwer sündhaft, auch wenn man entschlossen ist, nicht weiterzugehen¹³⁰. Sanchez zieht es auch hier vor, zwischen *tactus* und *aspectus* zu unterscheiden¹³¹. Damit kommt er zu einer milderer Beurteilung der Blicke. Die beim Anschauen aufsteigende und gesuchte Freude besitzt, wenn man von sexuellen Objekten im allerengsten Sinne absieht, eine schwache Dynamik, so daß man sie wohl als geringfügige Vorform des vollen Lusterlebens betrachten kann¹³². Blicke finden bei unserem Autor also die gleiche nachsichtige Beurteilung wie die leichteren Berührungen. Die mit ihnen gesuchte, leicht sexuell getönte Freude stellt nur eine *materia levis* dar, vorausgesetzt, daß man nicht weitergehen will. Auch hier tritt ein verdeckter Grundgedanke deutlich hervor: Je loser und entfernter der Zusammenhang mit dem vollen Lusterlebnis und dessen unmittelbarer Vorbereitung ist, desto eher wird *materia levis* möglich.

Wie beurteilt er schließlich unkeusche Redensarten? Wenn sie um beachtlicher, geschlechtlicher Lusterregung willen geführt oder angehört werden, erachtet er sie selbstverständlich als schwer sündhaft. Wer aber nur geringe Grade geschlechtlicher Freude sucht, bleibt auch in diesem Fall wegen *parvitas materiae* von Todsünde frei¹³³.

Man sieht, daß sich die Darlegungen über die Blicke¹³⁴ und Redensarten¹³⁵ der textlichen Urgestalt von no 9 organisch einfügen, während sie zum korrigierten Wortlaut in schroffem Widerspruch stehen. Die textliche Überarbeitung von no 9 im Sinne eines „Widerrufes“ sprengt also auch die Gedankenführung der no 20—45 und erweist sich damit erneut als ein künstlich und unorganisch eingefügter Fremdkörper, der dem ganzen nicht integriert ist, aber an einer markanten Stelle den Eindruck der Übereinstimmung mit der seit 1612 verpflichteten Ordensdoktrin erwecken soll. Wir dürfen in Sanchez daher mit guten Gründen einen Vertreter der *Materia-levis-Lehre* sehen.

Eine rückblickende Zusammenfassung zeigt:

1. Sanchez kennt eine *delectatio venerea ipsius copulae*¹³⁶, sei es *in re*, sei es im Verlangen und in der Zustimmung. Sie stellt immer *materia gravis* dar.

2. Darüber hinaus spricht er von einer *delectatio sensibilis, venerea et*

¹³⁰ no 20.

¹³¹ no 21.

¹³² *delectatio ex visu consurgens non est tanta . . . , ut non possimus dicere pertinere ad parvitatem materiae delectationis venereae ac proinde excusare eam a culpa lethali* [no 21].

¹³³ no 39.

¹³⁴ q 2, no 20—30.

¹³⁵ q 3, no 31—45.

¹³⁶ no 4.

libidinosa (incompleta), die durch Berührungen (Küsse, Umarmungen u. ä.), Blicke und Redensarten gewonnen wird, verbunden mit der Absicht, das Drängen nach weiterem Lustgewinn abzuweisen.

3. Dabei unterscheidet er zwischen *tactus leves* und *graves*, die entsprechend abgestufte libidinöse Lustempfindungen wecken¹³⁷. Er läßt also (im Gegensatz zu no 9 korrigierter Fassung) *parvitas materiae* zu. Auf einer Stufe mit den *tactus leves* stehen für ihn Blicke und Reden. Da leichte Berührungen, Blicke und Reden noch nicht gegen die Keuschheit selbst, sondern nur gegen die Schamhaftigkeit verstoßen, wird deutlich, daß Sanchez der Sache nach Akte der *Impudicitia* — bei denen nach Auffassung der heutigen Autoren *parvitas materiae* möglich ist — mit einbezieht und daher mit Recht für Geringfügigkeit plädiert.

4. Auch die asexuelle, reine Sinnenfreude (das Empfinden des Weichen, das Schmecken des Süßen, das Riechen des Angenehmen) wird nicht übersehen. Diese steht aber außerhalb unserer Fragestellung und läßt selbstverständlich *parvitas materiae* zu¹³⁸.

5. Sanchez kennt eine qualitativ einheitliche *delectatio sensibilis libidinosa et venerea* vom zartesten Aufkeimen — etwa schon durch ein Wort — über die tiefgreifenden Erregungen durch *tactus graves* bis zur Sättigung im vollendeten Akt. Nach dem Grade des Abstandes von der *actio* bzw. *delectatio perfecta* teilt er die weit aufgefächerte, qualitativ einheitlich libidinös getönte Freude nur quantitativ ein. Er steht also in diesem Punkte in voller Übereinstimmung mit Caramuel.

6. Die Möglichkeit von *parvitas materiae* erscheint bei Sanchez mehr als Ausnahme oder Auflockerung seiner *verissima sententia*, die dem Wortlaut nach die mildere Auffassung ausschließen könnte.

7. Das unausgeglichene Nebeneinander von strenger und milder Auffassung erscheint ebenso wie bei Caramuel durch die Zeitsituation leicht erklärbar. Auch Sanchez mußte in seinen Grundsatzserklärungen mit den Weisungen Clemens' VIII. und Pauls V. übereinstimmen. Seiner privaten Überzeugung gab er mehr am Rande Ausdruck. Könnte man ihm bei rein logischer Betrachtung nicht auch „unklare Linienführung“ und „Schwanken“ vorwerfen, wie es Moreno Caramuel gegenüber getan hat?

8. Der Versuch einer Harmonisierung der unausgebalancierten Texte durch den in no 9 der späteren Ausgaben eingefügten Widerruf geht wahrscheinlich nicht auf Sanchez selbst zurück. Wir haben es wohl eher mit einem fremden Gleichschaltungsversuch zu tun.

(2) Der Lombardische Seelsorger Michael Zarnardus († 1642) kommt

¹³⁷ *materia modica — materia gravis* [no 16].

¹³⁸ no 5.

in seinem für die Seelsorgspraxis bestimmten *Moralwerke*¹³⁹ auf unseren Fragenkomplex zu sprechen. Bei der Darlegung der mit dem Ehesakrament verbundenen Pflichten schreibt er: daß Küsse, Berührungen und obszöne Redewendungen unter Ledigen schwer sündhaft sind, wenn sie auf die *copula* oder auf tiefgehende sinnliche Freude ausgerichtet sind. Anders als die gesuchte *delectatio gravis* sind oberflächliche Berührungen und Blicke zu beurteilen, solange die Möglichkeit der Zustimmung zur vollen geschlechtlichen Freude damit nicht verbunden ist, weil die Berührung zu zart und die Freude zu geringfügig ist. Eine *aliqua delectatio, quamvis esset cum motu carnis*¹⁴⁰ hebt sich für ihn deutlich von der *delectatio gravis et sensualis expressa et morosa* ab¹⁴¹.

Auch für Brautleute sind daher Zärtlichkeiten, die nur *aliquam delectationem sensualem* hervorrufen, ohne das Verlangen nach *copula* oder *pollutio* zu wecken, nur läßlich sündhaft¹⁴². Zarnado kennt also ebenso wie Caramuel Vorstufen sexuellen Lusterlebens, die er weder als *materia gravis* wertet noch als den Willen nützend ansieht. Caramuel konnte sich mit gutem Grund auf ihn berufen.

(3) Johannes de S a l a s SJ († 1612) schneidet in seinem Werke¹⁴³ die Frage an, ob libidinöse Berührungen auf Grund von Geringfügigkeit von schwerer Schuld frei sein könnten¹⁴⁴. Unter libidinösen Berührungen versteht er solche, die *ex natura rei* eine schwere Gefahr der vollen Triebauslösung heraufbeschwören¹⁴⁵. Diese sind „tödlich“ und vom Objekt her „schwerwiegend“. Aber, so fährt er fort, in der Gefahr, die zu ihnen hinführt, kann *levitas* liegen, vermöge deren es dann zu nur läßlichen Verfehlungen

¹³⁹ Directorii theologorum ac confessorum ad summam fere omnium casuum conscientiae, in qua de divinis ecclesiae sacramentis agitur, breviterque et clare difficultates . . . perstringuntur et multorum haereses confutantur [Cremonae 1612].

¹⁴⁰ no 25.

¹⁴¹ . . . oscula, tactus et verba obscena non erunt mortalia inter solutos. Primo . . . si sunt ad nutriendum amorem honestum citra aliquod scandalum, vel delectationem sensualem morosam, vel expressam, quamvis et essent cum motu carnis . . . Tertio ex parvitate materiae, vel consensus quia levis est tactus, vel parva delectatio . . . essent vero mortalia primo, si ordinentur ad copulam. Secundo si ad delectationem sensualem gravem, . . . tum quia ex se ordinantur ad copulam, tum ex periculo quia haec sunt opera carnis [no 28; 909].

¹⁴² no 31; 911.

¹⁴³ In primam secundae Divi Thomae, tomus secundus [Barcinone 1609].

¹⁴⁴ Utrum ex levitate materiae contingat, tactus libidinosos a mortali excusari [q 74, tr 13, sect 21; 518].

¹⁴⁵ [. . . tactus libidinosos esse mortales . . .] si ex natura rei habeant grave periculum, licet hic et nunc illud non habeant [A. a. O., 1. concl; 519].

kommt¹⁴⁶. Salas illustriert das Gesagte durch ein Beispiel: Meineid schließt seiner Natur nach Geringfügigkeit der Sache aus. Aber leichtsinnig eingegangene (entfernte) Gefahr, einen Meineid abzulegen, könnte wohl wenig bedeutsam sein¹⁴⁷. Übertragen wir den Vergleich auf unseren Fall, so heißt das: Schwere Gefahr einer vollen Triebauslösung wird durch (ihrer Natur nach) libidinöse Berührungen geweckt¹⁴⁸. In der bejahten, entfernten Gefahr, die ihrerseits Ursache zur nächsten und schweren Gefahr werden kann, könnte dagegen *levitas materiae* liegen. Als derartige Möglichkeit, in größere Gefahr zu gleiten (entfernte Aufreizung), dürfte Salas die sexuell nur leicht unterströmten Zärtlichkeiten ansehen, da er die schwere Gefahr ja nur mit ihrer Natur nach libidinösen *tactus* verbunden sieht. Die zarten Berührungen erscheinen ihm dagegen als bloße Gefahr zu noch größerer Gefahr nur läßlich sündhaft¹⁴⁹. Auf jeden Fall kennt Salas Abstufungen nach dem Grade der Gefahr, d. h. nach der Intensität der Vorlust. Er gehört daher der Sache nach zu den Vertretern der *Parvitas-materiae*-Lehre, auf die sich Caramuel stützen konnte.

(4) Der spanische Franziskaner Heinrich de Villalobos († 1637) bemerkt, daß sich Geringfügigkeit der Sache bei Verstößen gegen die Keuschheit ebenso finden läßt, wie bei anderen Verfehlungen.

Der Grundsatz wird dann auf leichte, sexuelle Berührungen u. ä. angewandt¹⁵⁰. Auch Villalobos unterscheidet ebenso wie Caramuel nicht zwischen Keuschheit und Schamhaftigkeit bzw. deren Gegenstücken. Caramuel hat diesen Autor durchaus legitim herangezogen, gleich, ob Villalobos an Geringfügigkeit der Reize oder der durch sie verursachten Lust denkt; denn die eine Geringfügigkeit bedingt die andere.

(5) Der Löwener Professor und spätere Bischof von Antwerpen Johannes van Malderen († 1645) beschäftigt sich in seinem Summen-Kommentar¹⁵¹ ähnlich wie Caramuel mit der Frage, ob eine geringe „Quantität“

¹⁴⁶ . . . in periculo et causa, levi et modico periculo fornicationis . . . etc. est solum peccatum veniale [A. a. O., 3, concl; 519].

¹⁴⁷ ebd.

¹⁴⁸ Salas stellt auf *tactus natura sua libidinosi* ab.

¹⁴⁹ Damit hat Salas *parvitas materiae* nur im Falle der *luxuria indirecte volita* zugestanden, denn er stellt auf die Gefahr ab. Der Sache nach stimmt er aber mit Caramuel überein. Was unser Autor nämlich bereits als geringen Grad sexuellen Lusterlebens ansieht, versteht Salas nur als „Gefahr“, dem vollendeten Akt zuzustimmen; auch die „Gefahr“ vermittelt bereits Vorformen der Lust.

¹⁵⁰ *Tambien se à de advertir, que se puede hallar en este pecado parvedad de materia, como en otros, quales son los tacamientos leves, como de mano da una muger, del pié, torcerle dos dedos, o pisarle et pié* [Suma de la Teologia moral y canónica [Salamanca 1623] t 2, tr 40, dub 9, no 8; Text nach Cardenas, a. a. O. no 44].

¹⁵¹ In primam secundae, de legibus, gratia etc. [Antwerpiae 1623] q 47, a 10; 226.

unkeuscher Erfreuung denkbar sei. Dabei referiert er über die verschiedenen Auffassungen. Für die Ablehnende verweist er neben dem portugiesischen Jesuiten F. Rebellus († 1608) auf die Galenus zugeschriebene These, nach der „jede geschlechtliche Erfreuung eine Art Anfang der Pollution sei“ (*inchoatio quaedam pollutionis*). Diese fällt unter die in 1. Kor genannte Unzüchtigkeit, welche vom Reiche Gottes ausschließt. „So wie jede beginnende Ermordung tödlich ist, ebenso auch jede derartige Lust.“ Für die mildere Meinung scheint ihm vor allem Cajetan zu sprechen, „dem heute viele Gefolgschaft leisten“. Der berühmte Kommentator des Aquinaten läßt nämlich trotz rigoroser Züge in seiner Thomasinterpretation eine Milderung bei der durch Blicke gewonnenen Erfreuung zu. Und warum sollte Geringfügigkeit der Sache hier nicht ebenso wie in anderen Bereichen möglich sein? Dabei kann man ruhig unterstellen, daß es sich um spezifische Geschlechtslust handelt. Auch ein kleiner Diebstahl ist von der gleichen Art (*species*) wie ein großer, gleichwohl unterscheiden sich beide (wegen der quantitativen Unterschiede) in der theologischen Bewertung erheblich. Auch die mit Berufung auf Galenus ins Spiel gebrachte Karte sticht nicht. Man muß vielmehr zwischen „Beginn“ und „Beginn“ wohl unterscheiden. Mit „Beginn“ kann auch eine nur sehr entfernte und unvollkommene Zurüstung (*dispositio*) gemeint sein. Diese kann so dürftig sein, daß der eigentliche tödliche Akt in seiner physischen Substanz bei solchem „Anfang“ in Wirklichkeit noch gar nicht zu existieren begonnen hat. Ein derart indirekter und entfernter „Anfang“ ist auch dann nicht schwer sündhaft, wenn der vollendete Akt und damit dessen physischer Beginn wirklich tödlich ist¹⁵². Von einer so entfernten und unvollkommenen Zurüstung kann man wirklich nicht sagen, daß sie bereits das tödliche Ziel des vollendeten Aktes ins Auge faßt und damit von ihm her moralisch geformt wird.

So steht Meinung gegen Meinung. Welcher Seite schließt sich van Malderen nun an? Er erklärt: „Beide Auffassungen sind probabel, wenigstens spekulativ.“ Die mildere erscheint ihm jedoch wegen der Gefahr, weiter abzugleiten, in der Praxis nicht so sicher, besonders *ante factum*. Sachlich vertritt van Malderen genau die von Caramuel formell vorgetragene Lehre: *Parvitas materiae* ist „wenigstens“ spekulativ möglich. In den Worten „wenigstens“ und *ante factum* liegen nicht undeutliche Hinweise darauf, daß er in besonderen Fällen auch weitergehen würde, und zwar in der Richtung auf die Caramuel nur zwischen den Zeilen

¹⁵² *Quando inchoatio tam exigua est, ut actus mortalis non censeatur physice secundum substantiam . . . moraliter loquendo jam esse, sed solum in dispositione remotiore aut imperfectiore; non erit talis inchoatio mortalis, etsi actus fuerit mortalis (ebd.).*

und interpretativ vorgetragene Auffassung, die *parvitas materiae* auch in der Lebenspraxis für möglich hält. Van Malderen formuliert also vorsichtig, um in dem von der römischen Zensurbehörde abgesteckten Rahmen zu bleiben und deutet sein Verständnis für die mildere These nur behutsam an. Caramuel hatte also guten Grund, sich auf diesen Autor als Gewährsmann für die von ihm vorgetragene Lehre in ihren beiden Varianten zu berufen.

(6) Unter den Autoren, die Caramuel zugunsten seiner These anruft¹⁵³, finden wir auch den portugiesischen Mercedarier Seraphin Freitas¹⁵⁴. Er kommt auf unsere Frage indirekt im Zusammenhang mit der *sollicitatio* zu sprechen und bemerkt, daß Zärtlichkeiten in sich betrachtet *ex parvitate materiae* oder *ex joco* nicht tödlich sind, solange keine schwere sündhafte Absicht oder Gefahr der *pollutio* besteht¹⁵⁵. Es handelt sich um Freude an leicht sexuell getönten Zärtlichkeiten, bei denen aber gewöhnlich kein notwendiger Zusammenhang mit dem vollen Lusterlebnis gegeben ist. Hier läßt er hinsichtlich der Objekte — und damit doch auch in bezug auf das durch die Objekte ausgelöste Lusterleben — *parvitas materiae* zu und beruft sich seinerseits auf Thomas Sanchez und J. Salas. Wenn Caramuel meint, daß Freitas ihm in diesem Punkt „zuneige“, so hat er sich durchaus zutreffend, ja fast zu behutsam geäußert^{155a}.

(7) Mit Recht zieht Caramuel auch den um 1624 verstorbenen spanischen Weltpriester Johannes Sanchez für seine These heran. In dessen Hauptwerk¹⁵⁶ wird unsere Frage auch anläßlich der Behandlung der *sollicitatio* bei der Spendung des Bußsakramentes berührt. Solange keine schwer sündhafte Absicht oder Gefahr der Pollution besteht, sind — wie auch Navarrus, Th. Sanchez, Salas, Granado und Freitas lehren — unge-

¹⁵³ TF no 1710.

¹⁵⁴ Freitas hat den einzelnen Lehrstücken des von Rodrigo de Cunha († 1643) verfaßten Werkes *De Confessariis sollicitantibus tractatus* [Valisoleti 1620] Anmerkung (Additiones) hinzugefügt. In der hier einschlägigen q 7 beginnen die Anmerkungen bei no 20 und enden bei no 46.

¹⁵⁵ no 28.

^{155a} Im Zusammenhang mit der *sollicitatio* erklärt es auch der Spanier Thomas Hurtado (1659) für sehr wahrscheinlich, daß Geringfügigkeit möglich ist. *Negari non potest valde probabile esse dari parvitatem materiae in venereis Tractatus varii resolutionum moralium* [Lugdunum 1651] *De sacerdotibus sollicitantibus in confessione* [no 400]. *Si qui extra occasionem confessionis . . . peccatum veniale committat in materia luxuriae vellicando foeminam, vel tangendo mammillas etc., quae venialia sunt, ut dicunt Authores citati, non est denuntiandus Inquisitoribus* [no 401] . . . *Ratio . . . est, quia datur veniale ex electione patratum in materia luxuriae* [no 402]. Auch sonst erwähnt er Akte, *qui sint in materia luxuriae ob parvitatem . . . venialia* [no 403].

¹⁵⁶ *Selectae et practicae disputationes de rebus in administratione sacramentorum . . . occurrentibus* [Antwerpiae 1644]. Es kam im Jahre 1646 auf den Index „donec corrigatur“.

ziemende Schäkereien, z. B. Berührung der *mammilla* u. ä. als Verstöße gegen die Keuschheit nur läßlich sündhaft, und zwar wegen *parvitas materiae*. Im Zusammenhang mit dem Mißbrauch des Bußsakramentes wird solches Verhalten freilich schwer sündhaft¹⁵⁷.

An anderer Stelle formuliert er noch deutlicher, daß bei Verstößen gegen die Keuschheit, ebenso wie bei anderen Verfehlungen, eine Geringfügigkeit der Sache möglich ist¹⁵⁸. Beachtliche Lust liegt dann vor, wenn der menschliche Geist vom sexuellen Lusterleben völlig fasziniert ist, wenn er also in seinem Denken vom sexuellen Empfinden nicht mehr loskommt und demgemäß die Gefahr besteht, auch zur Bejahung der Lust der Pollution bzw. der Kopula abzugleiten¹⁵⁹.

Der den Realitäten der Seelsorger verbundene Autor lehrt also in aller Form die Möglichkeit von *parvitas materiae* auch bei Verstößen gegen die Keuschheit und gibt brauchbare Kriterien an, um beachtliche sexuelle Erfreuung von geringfügiger zu unterscheiden. Caramuel durfte ihn mit gutem Grund als Gewährsmann nennen.

(8) Der spanische Franziskaner Ludwig Miranda († 1620) bietet Caramuel in seinem *Directorium sive manuale Praelatorum regularium*¹⁶⁰ kaum Schützenhilfe, weil der Grundsatz, aus dem unser Autor für seine Anschauung Folgerungen zieht, nicht lückenlos gültig ist. Denn nach Miranda entschuldigt in allen Lebensgebieten *parvitas materiae* wenigstens von schwerer Sünde, nur den Meineid will er davon ausgenommen wissen. Hier trifft Cardenas' Kritik¹⁶¹ wirklich ins Schwarze, denn neben dem Meineid gibt es sicher noch andere ihrer ganzen Art nach schwere Sünden, wie Blasphemie, Gotteshaß u. ä. Caramuels Anwendung zu Gunsten der Möglichkeit von *parvitas materiae* in *re venerea* ist also nicht schlüssig. Das ändert aber nichts daran, daß Miranda selbst im sexuellen Erlebnissbereich Geringfügigkeit der Sache angenommen haben dürfte.

(9) Der hochgebildete und fromme flämische Seelsorger Jacob Marchantius († 1648) stellt im ersten Teil, Kap. 6 seiner *Resolutiones*

¹⁵⁷ ... *mammillas tangere et similia peccata venialia sint intra genus luxuriae ob parvitatem materiae, dummodo absit finis mortalis vel pollutionis periculum* [Disp 11, no 22].

¹⁵⁸ *In materia luxuriae sicut in aliis praeceptis dari potest levitas materiae* [Disp 21, no 19].

¹⁵⁹ ... *notabilis erit, quae comes habuerit periculum pollutionis ... Si enim delectationem fere turbantem rationem sentiat homo, ad aliaque cogitanda praeter carnalia non permittentem, notabilis et gravis judicabitur; quae circumstantiae si deficiant, levis et modica reputari debet* [A. a. O., disp 21, no 22].

¹⁶⁰ Romae 1612, t 1, q 28, a 17, concl 1; 227; vgl. Moreno a. a. O. 54.

¹⁶¹ A. a. O. no 40.

Quaestionum pastoralium¹⁶² die Frage: „Sind Küsse Todsünden?“ und kommt dabei auf unser Thema zu sprechen. Die bejahende Ansicht hält er, auch in den Fällen, in denen der Vorsatz besteht, im Lusterleben nicht weiter zu gehen, für *communior et tutior*, aber die verneinende ist für ihn durchaus nicht improbabel, schon weil sich Autoren von beachtlichem moralischem Gewicht für sie entscheiden, wie Martinus de Magistris († 1482), Navarrus († 1586) und in etwa auch Lessius († 1623).

Auch nach Marchantius' eigener Überzeugung hat die mildere Auffassung manches für sich. Für einen Beichtvater sei es doch ein Unding, die heiratsfähigen und -willigen jungen Leute bei kaum vermeidbaren Zärtlichkeiten der schweren Sünde zu zeihen, wenn sie sich mit der Freude an Kuß und Umarmung bescheiden und gar nicht weitergehen wollen. Denn sie empfinden, obwohl sie die dabei erlebte Freude — besonders langandauernde und sehr leidenschaftliche Küsse schließt er aus — sicherlich suchen, solche Zärtlichkeiten durchaus nicht als sündhaft. Pastoral gesehen wäre es ein Unding, diese Liebesleute etwa durch Absolutionsverweigerung zu einer anderen Auffassung zu bringen. Denn bei durchaus züchtiger Unterhaltung und ehrsamem gemeinsamen Unternehmungen seien derartige leicht lustbetonte Zeichen gegenseitiger Zuneigung unvermeidbar. Eine völlige Trennung der Geschlechter, die man anders anstreben müßte, kommt aber Heiratswilligen gegenüber nicht infrage. Das gesunde Lebensgefühl scheint unserem betont seelsorglich, nicht fachtheologisch eingestellten Autor einzugeben, daß nicht alles, was hier geschieht, wegen der empfundenen, sexuell getönten Freude schwer sündhaft sein kann¹⁶³.

Hält diese dem Leben abgelauschte Meinung nun auch der kritischen ratio stand? Marchantius bejaht die Frage. Denn allgemein wird eine gesunde, lockende Freude, die jedoch nur leicht und sehr entfernt auf ein schwer sündhaftes Ziel hintendiert, als läßliche Verfehlung gewertet. Warum sollte es hier anders sein¹⁶⁴.

¹⁶² Opera Jacobi M. [Parisiis s. a.] IV 342—343; vgl. auch Moreno a. a. O. 65—66.

¹⁶³ *Certe difficile plane est confessariis peccati mortalis mox condemnare juvenes nobiles et procos, quos passim reperies eliquibus osculis uti erga procos, aut puellas quas visitant; nex sibi . . . formant gravis peccati conscientiam, licet aliquam inde voluptatem perceperint, vel quaesierint, si modo nulla intervenerit voluntas alicujus attractus impudici, vel periculum actus aut consensus ulterioris. Difficile etiam est denegare eis absolutionem sacramentalem si a similibus osculis abstinere noluerint, cum asserant impossibile moraliter esse ut non intercurrant quandoque oscula cum aliqua voluptate, eo quod deceat ipsos conversari inter puellas ad ambienda matrimonia, et honestas recreationes et familiaria colloquia eis exhibere [ebd.].*

¹⁶⁴ *Ratio igitur cur non videantur statim peccati mortalis condemnandi, est quia voluptas illa ex osculo captata videtur spectare ad parvitatem materiae*

Eine kleine Streiterei kann zweifellos bis zum Totschlag führen und ein gierig getrunkenen Schluck eines berauschenden Getränkes kann den ersten Schritt zur vollen, schwer sündhaften Trunkenheit bedeuten. Gleichwohl wird niemand soweit gehen und jede Auseinandersetzung oder jedes gierige Trinken eines alkoholischen Getränkes für schwer sündhaft halten. Trotz des nicht zu leugnenden Zusammenhangs mit einem schwer sündhaften Ziel, wird jedermann höchstens auf läßliche Verfehlung erkennen, weil eben nur eine recht entfernte Disposition zum Totschlag bzw. zur Trunkenheit gegeben ist. Was in diesem Stadium entfernter Vorbereitung geschieht, ist im Vergleich zu den vollendeten Akten wirklich geringfügig. Sollten, so fragt unser Autor, die Dinge bei der direkt gesuchten Lust geringfügiger Grade nicht entsprechend liegen? Die Annahme der Möglichkeit einer sexuell unterströmten Freude, die im Vergleich zum vollen Akt wirklich geringfügig ist und auch nur sehr entfernt (*leviter et remote*) zu ihr disponiert, erscheint Marchantius demgemäß durchaus nicht als improbabil. Verlobten gesteht er solche Zärtlichkeiten, solange keine *pollutio* droht, im Hinblick auf die beabsichtigte Ehe die mit den üblichen bräutlichen Zärtlichkeiten verbundenen Erregungsfreuden ohne jede Sünde zu. Er hat sich offenbar die Frage gestellt, wie anders denn Verlobte, die sich herzlich lieben, überhaupt von Sünde frei bleiben könnten. Wird aber bei Verlobten *parvitas* zugestanden, dann kann sie folgerichtig auch bei Nichtverlobten wegen des weiten Abstandes von der *actio perfecta* nicht ausgeschlossen werden. Leichte Zärtlichkeiten, die um der mit ihnen geschenkten Freude willen gesucht werden, erscheinen ihm daher wegen Geringfügigkeit durchaus nicht als tödlich abwegig¹⁶⁵.

Wenn gewichtige Autoren (z. B. Cajetan) hier schwere Verfehlungen unterstellen, dann haben sie eben keine oberflächlichen Zärtlichkeiten, sondern langandauernde Küsse, Umarmungen usw. im Auge. Dieser Autor sympathisiert offensichtlich mit der milderen Meinung und hält sie in der seelsorglichen Praxis für die einzig mögliche und das sowohl im Hinblick auf Verlobte wie nicht Verlobte. Es fällt auf, daß er auch vom Empfinden der jungen Pönitenten her argumentiert. Diese sehen geringe

in hoc genere peccati, et solum remote disponere ad voluptatem mortalem, quae in concubitu carnali est; sic ergo voluptas illa venialis censeri potest, sicut quae remote disponunt ad alia peccata mortalia solum in genere peccati venialia censentur [ebd.].

¹⁶⁵ *Verbi gratia, litigium disponit ad homicidium, haustus immoderatus ad ebrietatem; non tamen mox sunt mortalia peccata. Quapropter etiam illa voluptas inter sponsos non censetur peccatum, si sit sine periculo pollutionis, quia nimirum remote solum disponit ad actum principalem conjugii: ratione vero sponsalium jus eis ad illa competit, quae sunt solum dispositio et praeparatio ad matrimonium. Itaque in aliis quam sponsis judicabitur voluntas illa exigua, sicque venialis, nisi sit cum libidinis magno ardore conjuncta [ebd.].*

Grade sexueller Vorlust, wie sie eben im Kuß gesucht und gefunden werden, durchaus nicht als schwer sündhaft an. Auch vermag sie der Beichtvater nicht durch rigorose Maßnahmen (Absolutionsverweigerung) umzustimmen.

Die von Marchantius gebotenen Beispiele handeln ganz eindeutig von äußerst abgeminderter Vorlust, nämlich von der Freude an — fast könnte man sagen — beherrschten Zärtlichkeiten. Er kann sie nur als entfernte Vorform der vollen Entspannungslust ansehen.

Als Seelsorger scheint er auch ein Unbehagen zu empfinden, Normen aufzustellen, die ganze Gruppen normaler, gutwilliger, junger Christen mit moralischer Notwendigkeit in den Stand der schweren Sünde drängen. Hier weist Marchantius auf ein allgemeines Kriterium hin. Der besorgte Seelsorger wird sich tatsächlich fragen, ob nicht etwa die Normen rigoros verengt sind, die die Mehrzahl gutwilliger Menschen mit moralischer Sicherheit in schwere Sünde fallen lassen. Dieser seelsorgliche Aspekt erscheint bei diesem Autor neben den sonst rein wissenschaftlichen Argumentationen als wohltuend und befreiend.

(10) In seinen *Resolutiones morales*¹⁶⁶ stellt der bekannte Theatiner Antonius Diana († 1663) die Frage, ob man bei Verstößen gegen die Keuschheit (*in rebus venereis*) von Geringfügigkeit der Sache sprechen kann. In wohlwollender Weise läßt er die Vertreter der bejahenden Auffassung, wie Thomas Sanchez, Zarnadus, Salas, Villalobos, Freitas und van Malderen¹⁶⁷, J. Marchantius, Martinus des Magistris († 1482), Navarrus und Lessius († 1623)¹⁶⁸ zu Worte kommen, um aber dann mit Hinweis auf das Dekret des Jesuitengenerals Aquaviva von 1612 zu erklären: . . . *his non obstantibus prorsus negativam sententiam sustinendam esse puto*¹⁶⁹. Mit Ferdinand Rebellus SJ († 1608) sieht er den Grund darin, daß jeder, also auch schon der geringste Grad libidinös getönten Lusterlebens den Beginn der Pollution bedeutet¹⁷⁰. Dieser „Anfang“ partizipiert am sündhaften Charakter des Ganzen nach Art und Grad. Also faßt er zusammen: *non datur igitur in rebus venereis parvitas materiae et contrarium asserere puto periculosum esse*¹⁷¹. Eine gewisse Milderung läßt Diana dann jedoch dort walten, wo die Reize nicht die Gefahr einer tiefgreifenden sexuellen Erregung heraufbeschwören, d. h. wo sie nur unbeachtlich ansprechen. Die geringen Grade gesuchter sexueller Freuden spricht er dabei von todbringender Schuld frei, auch wenn

¹⁶⁶ Pars 1—4 [Antwerpiae 1632] p 3, tr 5, res 1; 190. P 3, tr 5, res 89; 228. P 4, tr 4, res 136; 171. Pars 5—7 [Antwerpiae 1640] p 5, tr 5, res 5; 161—162.

¹⁶⁷ P 3, tr 5, res 1.

¹⁶⁸ P 5, tr 5, res 5; 161.

¹⁶⁹ ebd.

¹⁷⁰ P 3, tr 5, res 1; 190.

¹⁷¹ ebd.

die damit geweckte Lust — ohne aber weitergehen zu wollen — direkt ins Auge gefaßt wird¹⁷². So unterscheidet Diana nun doch *tactus ex se notabiliter commoventes sensualitatem* von anderen, die nur oberflächlich aufreizen. Damit deckt er sich mit Caramuels Position und dieser war befugt, sich auf ihn zu berufen.

Die strengere Grundsatz-Erklärung¹⁷³ ruft er später¹⁷⁴ in Erinnerung, um zugleich zu bemerken: . . . *necque in his materiis laxandae sunt habentiae*. Er wird dazu offensichtlich durch das Dekret Aquavivas von 1612 bewogen, das er hier im Wortlaut bringt. Aber von einem formellen Widerruf der milderen Auffassung¹⁷⁵ ist auch keine Rede. Die Aussagen stehen auch hier ähnlich wie bei Sanchez unausgewogen nebeneinander. Die Herausgeber der *Summa Dianae*¹⁷⁶ überstrapazieren den Text, wenn sie ihn als einen Widerruf der milderen Auffassung interpretieren. Vielmehr begegnet uns hier die durch die Zeitsituation erklärliche Zwiespältigkeit: Man formuliert im Sinne der gewünschten These, läßt aber der abweichenden, eigenen Auffassung gleichsam am Rande noch Raum. Das hat Caramuel wohl verspürt und daher Diana im Hinblick auf diese „Randbemerkungen“ zu seinen Gewährsleuten gezählt.

(11) Als besonders wichtigen Gewährsmann nennt Caramuel den belgischen Kapuziner Eligius Bassaeus († 1653), der in seinen *Flores totius theologiae practicae*¹⁷⁷ unser Thema mehrfach angeht. Cardenas, der unseren Autor auch hier nicht aus den Augen läßt, versucht, ihn schon beim ersten Zitat¹⁷⁸ festzunageln, indem er bemerkt: *Textus non est ad rem*¹⁷⁹. Er tut ihm damit unrecht, denn Bassaeus schreibt: *Inter hos (non conjugatos) etsi (oscula) non sint censenda peccata mortalia, tamen increpandi sunt . . .*

Er kennt also Zärtlichkeiten, die offensichtlich deswegen Schelte verdienen, weil sie läßlich sündhaft sind. Daß er dabei neben der *imperfectio actus* auch *parvitas materiae* als Grund einbezieht, beweist ein anderer von Caramuel nicht herangezogener Text¹⁸⁰ des Kapuziners, der zwischen beachtlicher und wenig bedeutsamer Bewegung der Zeugungskräfte zu unterscheiden weiß. Im ersten Falle bewertet er das Verhalten als

¹⁷² . . . *excusabuntur autem omnes praedicti tactus a mortali, si fiant . . . ex levitate animi ita breviter, ut non habeatur periculum magnae commotionis, et eodem modo excusatur a mortali, qui tangeret verenda super vestem non intenta ulla majori delectatione quam sit illa, quae provenit ex tactu mediato. Alii vero tactus ex se notabiliter commoventes sensualitatem videntur etiam mortales . . .* [P 5, tr 5, res 89; 228].

¹⁷³ P 3, tr 5, res 1; p 4, tr 4, res 136.

¹⁷⁴ P 5, tr 5, res 5.

¹⁷⁵ P 3, tr 5, res 89.

¹⁷⁶ [Lugduni 1644] Pars posterior, 136.

¹⁷⁷ Douai 1639.

¹⁷⁸ Verbum: Impudicitia, no 76.

¹⁷⁹ A. a. O. no 46.

¹⁸⁰ Verbum: luxuria, no 19.

pollutio inchoata, im zweiten Falle, der kein *periculum pollutionis* einschließt, entschuldigt er von schwerer Sünde wegen Geringfügigkeit der Sache. Bassaeus beruft sich seinerseits auf Thomas Sanchez und auf Martin Bonacina († 1631)¹⁸¹. Für die Praxis empfiehlt er die strengere Auffassung als sicherer, ohne der gegenteiligen die Probabilität abzusprechen¹⁸². Mit guten Gründen kann sich also Caramuel auf Bassaeus berufen.

(12) Weniger fundiert erscheint die von Caramuel vermerkte Berufung seines Gewährsmannes Bassaeus¹⁸³ auf den Professor der Akademie in Douai Franziskus Sylvius († 1649). Dieser Autor berührt unseren Problembereich in seinem *Commentarium in totam secundam secundae S. Thomae*¹⁸⁴. Tatsächlich scheint er für eine sehr abgemilderte Lust, wie sie z. B. bei *verba turpia* empfunden wird, im Sinne des Bartholomäus Fumus und Thomas Sanchez *parvitas materiae* anzunehmen¹⁸⁵. Dann aber schränkt er die Feststellung wieder auf Fälle vorliegender mangelnder Aktmächtigkeit ein. Ein sexuell unterströmtes Lusterleben könne niemals sehr abgemildert sein, wenn es auf voller Freiheit beruht¹⁸⁶. Gerne stellt man im Sinne moderner Überlegungen den von Sylvius erkannten Zusammenhang zwischen *parvitas materiae* und *imperfectio actus* fest. Hinsichtlich der Beurteilung der Lust, die bei Küssen und anderen Zärtlichkeiten empfunden wird — ohne weitergehen zu wollen — verweist er auf die strenge Ansicht Cajetans, der diese Empfindungen als libidinös betrachtet und daher als tödlich abtut.

Sylvius gibt zu, daß manche Autoren früher anderer Meinung waren. Da aber die mildere Auffassung im Jahre 1661 durch Alexander VIII. verurteilt worden sei, müsse man der strengeren Meinung Cajetans Folge leisten¹⁸⁷. Caramuel hat die Ausführungen des Bassaeus offensichtlich ungenügend kontrolliert und von ihm auch Autoren, die nicht für ihn

¹⁸¹ B. schrieb *Opera de morali theologia* [Lugduni 1625] und berührt unsere Frage im t 1, q 4, pct 8, no 17.

¹⁸² *Procurare magnam commotionem spirituum ordinatorum ad pollutionem vel ad magnam destillationem . . . peccatum est mortale: quia talis alteratio et commotio est inchoata pollutio et ad pollutionis consummationem essentialiter ordinatur. Secus ubi levis quaedam destillatio et spirituum commotio procuraretur excusaretur enim a mortali id procurans, ratione parvitatatis materiae cessante omnino pollutionis periculo.*

¹⁸³ TF no 1710.

¹⁸⁴ [Venetiis 1726] t 3, q 153, a 3 u. 4, concl 1; q 154, a 3, concl 4; vgl. Moreno a. a. O. 56—58.

¹⁸⁵ *si . . . verba non sint valde turpia, aut levis dumtaxat seu valde modica delectatio percipiatur, non videtur futurum peccatum mortale* [A. a. O. q 153, a 4, concl 1].

¹⁸⁶ [delectatio] . . . non possit esse tunc valde modica, quando est plene voluntaria [ebd.].

¹⁸⁷ ebd.

sprechen, gutgläubig übernommen. Die Prüfung der Texte zeigt, daß Sylvius eher in das gegnerische Lager gehört. Er billigt parvitas materiae nur bei verba turpia zu und bringt sie sonst in engsten Zusammenhang mit fehlender Aktmächtigkeit. Dieser Sachverhalt wird von Cardenas mit Genugtuung quittiert¹⁸⁸. Doch besteht für ihn kein Grund zu besonderen Vorwürfen. Großzügige, unkontrollierte Angaben von Autoren zum Erhaschen der äußeren Probabilität war ein Fehler der Zeit, von dem auch Cardenas selbst nicht frei war. P. Bernard bemerkt dazu: *On lui (Cardenas) reproche aussi, mais c'était le défaut de son époque, un contrôle trop peu sévère dans le choix des citations, qu'il apporte à l'appui de ses principes*¹⁸⁹.

(13) Des weiteren beruft sich Caramuel auf Martinus de Azpilcueta, der auch Doctor Navarrus genannt wird (1492—1586). Drei Päpste, nämlich Pius V., Gregor XIII. und Sixtus V. schätzten ihn als Berater in Gewissensentscheidungen. Nach Hurter¹⁹⁰ würdigte man seine Gelehrsamkeit und Weisheit derart, daß seine Auskünfte als eine Art prophetischer Weisungen galten. Wer in einem Bereiche besonders hervorragte, erhielt in diesen Zeitläufen den Ehrennamen „ein zweiter Navarrus“. Seine Einstellung zu unserer Frage ist insofern von besonderem Gewicht, als er lehrte, ehe die kirchliche Autorität in die Behandlung der Frage steuernd eingegriffen hatte. Er konnte also ganz frei, ohne Rücksichten auf autoritative Weisungen schreiben. Man versteht, daß es Cardenas, Caramuels Antipoden, daran lag, dessen Berufung auf Navarrus' Manuale¹⁹¹ den Boden zu entziehen. Cardenas versucht das durch den Hinweis auf die Allgemeinheit der einschlägigen Aussagen Navarrus', die ja viele Ausnahmen — darunter möglicherweise auch die der Unkeuschheit — zuläßt¹⁹². Navarrus erklärt tatsächlich nur ganz allgemein, daß Geringfügigkeit der Sache von schwerer Sünde entschuldigt, ohne auf die offensichtlich gegebenen Ausnahmen hinzuweisen. Cardenas hat aber übersehen, daß Azpilcueta in seinem Commentarius de poenitentia¹⁹³ gerade diesen Gedanken auf die Verstöße gegen die Keuschheit anwendet¹⁹⁴.

¹⁸⁸ A. a. O. no 47.

¹⁸⁹ Art. Cardenas, in: DTC 2, col 1713.

¹⁹⁰ A. a. O. 3, 334.

¹⁹¹ Manuale de Confesores y penitentes [Venetiis 1587] Praeludium 9, no 12; es erschien in castilischer und lateinischer Sprache.

¹⁹² Cardenas, a. a. O. tr 5, disp 45, c 5, no 48.

¹⁹³ Opera omnia t 1 [Coloniae Agrippinae 1616] dist 1, in Cap. Si cui, no 17; 414.

¹⁹⁴ ... transgressio cuiuscunque praecepti excusatur a mortali culpa propter rei parvitatem, ut in multis locis affirmat S. Thom. receptus a nobis et saepe citatus. Et hoc praeceptum non est majus nec ab alio datum, quam ab eo, qui alia novem praecepta tulit... potest dari parvitas delectationis venereae... et ita licet non possit dari parvitas copulae carnalis, videtur tamen posse dari parvitas delectationis venereae, quae ex solo cogitatu vel tactu insurgeret [ebd.].

Cardenas Trumpfkarte sticht also nicht. Navarrus schließt freilich die Möglichkeit der parvitas bei vollem Genuß der Entspannungslust aus, nicht jedoch bei Erregungen abgeminderter Art. Caramuel hatte also wirklich Anlaß, sich gerade auf diesen Autor zu berufen, der, so wie er selbst, eine qualitativ einheitliche sexuelle Erfreuung von geringsten Spuren bis zum Vollgenuß annimmt und diese dann quantitativ abstuft.

(14) Der englische Benediktiner Gregorius Sayrus († 1602) tritt insofern für Caramuels These ein, als er in seinem Werke *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiae*¹⁹⁵ Verlobten gestattet, sexuell getönte Freude, die mit Umarmung und Kuß unmittelbar erlebt wird, ohne schwere Schuld zu suchen, wenn der Vorsatz besteht, nicht weiter zu gehen und auch keine Gefahr der pollutio oder der Zustimmung zu ihr vorliegt¹⁹⁶. Freilich, wegen der Gefahr sollten sie sich vor solchen Zärtlichkeiten in secreto doch hüten. Wir stoßen hier also auf Caramuels These, nach der es abgeminderte Grade geschlechtlichen Lusterlebens gibt und nach der die Gefahr abzugleiten durchaus nicht immer so drängend ist, daß sie sub gravi gemieden werden müßte. Das läßt Sayrus freilich nur für die Verlobten gelten, die schon auf dem „Wege zum ehelichen Stand und zur ehelichen Lust“ sind.

Für Caramuel, der nur nach der Möglichkeit sexueller Erfreuungen geringer Grade fragt, liegt hier zweifellos eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung vor.

(15) Bei Gabriel Vazquez († 1604) findet sich eine kurze Bemerkung, die Caramuel zu seinen Gunsten ins Feld führen kann. Im Zusammenhang mit der Pflicht, Lusterlebnisse des leiblichen Antriebsvermögens (*delectationes appetitus corporei*) zurückzudrängen, schreibt er: *Veniale autem judicandum est vel ex levitate materiae vel ex defectu plenae libertatis*. Trotz der Kürze büßt der Text¹⁹⁷ nichts an Klarheit ein. Man müßte dem Wortlaut schon Zwang antun, wenn man mit Cardenas¹⁹⁸ das „vel-vel“ als bloßes et-et verstehen wollte.

(16) Petrus Soto OP († 1563), den Caramuel von Bassaeus offensichtlich ungeprüft als Gewährsmann übernommen hat, bietet in seinem Compen-

¹⁹⁵ [Antwerpiae 1619] lb 8, c 6.

¹⁹⁶ . . . cum enim jam in via sint, per sponsalia ad statum et voluptatem matrimonialem, licite utuntur absque peccato mortali delectatione orta ex illis oculis et tactibus sine voluntate tamen ampliori [ebd.].

¹⁹⁷ Quod autem homo debeat delectationem appetitus reprimere manifestum est . . . Quod si debet, non erit solum peccatum veniale, sed etiam mortale, si materia ex se sufficiens est . . . veniale autem judicandum est vel ex levitate materiae, vel ex defectu plenae libertatis. Commentariorum ac disputationum in primam secundae [Ingolstadii 1604] disp. 108, no 3; 740.

¹⁹⁸ A. a. O. no 50.

dium doctrinae christianae¹⁹⁹ keine Einzelheiten, die für uns von Bedeutung sein könnten.

Bei einem Überblick über die Gebote der zweiten Tafel bemerkt er nur allgemein, daß Unschamhaftigkeit und Unkeuschheit sowie alle damit verbundenen Erfreuerungen außerhalb der Ehe verboten sind²⁰⁰, ebenso eitle Gesänge und obszöne Worte²⁰¹. Über mögliche Abstufungen der Lust und der Verfehlungen spricht er überhaupt nicht. Auch im Methodus confessionis²⁰² begnügt sich Soto mit der Darlegung der gängigen Auffassungen, ohne aber selbst Stellung zu nehmen²⁰³.

Zurückblickend fassen wir zusammen:

1. Wir haben die Lehrmeinungen der von Caramuel angerufenen Autoren vor unserem geistigen Auge vorüberziehen lassen. Vermögen sie Caramuels These zu untermauern? Miranda und Soto berühren unser Thema überhaupt nicht und sind offensichtlich unbesehen von Caramuel in die Reihe seiner Gewährsleute aufgenommen worden. Auch Sylvius stützt ihn nicht; wir müssen ihn eher dem gegnerischen Lager zuzählen. Aber dreizehn von den sechzehn Genannten leisten Caramuel, freilich in sehr verschiedener Weise, Schützenhilfe. Nur ein einziger unter ihnen (Malderus) beschränkt sich auf die Möglichkeit von *parvitas materiae* in der reinen Spekulation (*ex se*), während alle anderen diese Möglichkeit auch für das praktische Leben zugestehen. Caramuel kann also immerhin die stattliche Anzahl von dreizehn Autoren — angesichts der Zeitsituation eine sehr hohe Zahl, die auch noch vergrößert werden könnte — für sich ins Feld führen. Sie verleihen seinem Standpunkt sicher die damals sehr begehrte äußere Probabilität.

2. Die durch die kirchenamtlichen Eingriffe ausgelöste Problematik spiegelt sich bei T. Sanchez, andeutungsweise auch bei Diana. Sanchez läßt zwar die kirchenamtlich approbierte Auffassung als *verissima sententia* gelten, bietet aber gleichzeitig — in logischer Inkonsequenz — der milderen Auffassung Raum. Dieser als störend empfundene Widerstreit ist später von unbekannter Hand zugunsten der strengeren Auffassung „verbessert“ worden.

3. Die Darlegungen unserer Autoren sind nur auf dem Boden bestimmter Voraussetzungen verständlich und schlüssig.

a) Bei allen herrscht die einhellige Überzeugung, daß auch in sich indifferente Akte durch bewußte Hinordnung auf *copula* bzw. *pollutio* zur *materia gravis* werden.

¹⁹⁹ Ingolstadii 1449.

²⁰⁰ 24 r.

²⁰¹ 26 v.

²⁰² Dilingae 1553.

²⁰³ Vgl. Moreno a. a. O. 31.

- b) Infrage steht nur die moraltheologische Bewertung sexueller Lusterlebnisse geringster Grade, solange die Absicht besteht, bei dieser „verdünnten“ Vorlust stehenzubleiben und in der Lustsuche nicht weiterzugehen.
- c) Alle Autoren verstehen unter *delectatio sensibilis, venerea, sensualis* — ebenso wie Caramuel — ein qualitativ einheitlich getöntes geschlechtliches Lusterleben, das sich z. B. schon beim unschamhaften Wort oder Blick in zartesten Vorformen einstellt und in verdichteter, unwiderstehlicher Gestalt im Erlebnis der vollbefriedigenden Geschlechtslust ihren Höhepunkt erreicht. Die heute übliche Unterscheidung zwischen Verstößen gegen die Keuschheit und gegen die Schamhaftigkeit ist unseren Autoren fremd. Biologisch sehen sie — der überholten Auffassung der Zeit folgend — in jeder Lust nur eine schwächere oder intensivere Bewegung der Zeugungssubstanzen. Bei der Behandlung unserer Frage steht nach unserem heutigen Verständnis vor allem die durch unschamhafte Akte gewonnene Vorlust im Vordergrund. Das tritt bei T. Sanchez, Zarnardus, Villalobos, Freitas und J. Sanchez besonders klar hervor.

4. Womit untermauern unsere Autoren nun ihre eigene These? Entscheidend ist die Widerlegung des Hauptargumentes der Gegner. Moreno²⁰⁴ spricht hier von einer „Konstanten“ in der Beweisführung der Verfechter der Unmöglichkeit von *materia levis*. Diese argumentieren nämlich immer wieder, daß bereits der geringste Grad geschlechtlichen Lusterlebens Beginn der schwer sündhaften, vollen Triebauslösung sei und deswegen von diesem schwer sündhaften Ziele her auch seine ethische Bewertung erhalte. Alles hängt hier von der Interpretation des „Beginnens“ ab. Auch Malderen, Sanchez und Diana stützen sich auf diesen Gedankengang. Aber sie ziehen nicht alle Konsequenzen daraus; denn sie lassen Ausnahmen zu und erklären damit doch eine Vorlust für möglich, die nicht von der *actio perfecta* her geprägt ist. Sie sehen nämlich die geringsten Grade aufkeimender Lust doch nicht als „Beginn“ des vollendeten Aktes an, und damit haben sie sicher recht.

Salas, J. Sanchez, Diana, Bassaeus, Marchantius und Navarrus weisen in die gleiche Richtung, wenn sie unschamhafte Zärtlichkeiten, die nur eine entfernte Gefahr darstellen (*dispositio remota*), von solchen unterscheiden, die beachtlich und direkt anreizen und deswegen aus gutem Grund als *pollutio inchoata* gelten dürfen. Ebenso wenig wie in anderen Bereichen des sittlichen Tuns und Lassens darf auch hier eine nur entfernte Disposition nicht als physischer Beginn des vollendeten Aktes verstanden werden. Wir stehen hier vor Überlegungen, denen heute schlicht und

²⁰⁴ Constante primera: . . . *Omnis delectatio venerea, etsi levissima, est copula vel pollutio inchoata* [a. a. O. 135—137].

selbstverständlich durch die Unterscheidung zwischen Unkeuschheit und Unschamhaftigkeit Rechnung getragen wird. Freilich, die Grenzziehung ist unbestimmt und unklar. Unsere Autoren, die diese Unterscheidung nicht berücksichtigen, wollen den gleichen Sachverhalt dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie *materia levis* zulassen.

Die („unschamhafte“) Vorlust führt in die Gefahr, die vollendete geschlechtliche Erfreuung zu suchen und zu bejahren. Sie darf mit dieser aber nicht gleichgesetzt werden. Leichte und entfernte Gefahr, sich einer schwerwiegenden Verfehlung auszusetzen, kann moraltheologisch nicht als schwer sündhaft bezeichnet werden (Salas).

Wir begegnen auch dem Versuch, beachtliche sexuelle Erfreuung von unbedeutender Vorlust praktisch abzugrenzen. Ein Symptom bedeutender Lust sieht z. B. J. Sanchez in der vollen Faszination, in der das Denken und Fühlen vom sexuellen Erleben nicht mehr loskommt.

Praktisch-seelsorglich eingestellte Autoren, wie z. B. J. Marchantius, scheuen sich, Normen aufzustellen, nach denen auch gutwillige junge Christen mit moralischer Sicherheit in schwere Sünden hineingeleiten würden.

Andere, wie z. B. Navarrus, begründen ihren Standpunkt mit dem Hinweis darauf, daß das 6. Gebot nach dem Willen Gottes keine Sonderstellung einnehme. Entsprechend müsse daher auch hier *parvitas materiae* zugestanden werden.

Wer diesen Fragen nachgeht, hat den Eindruck, daß sich die innerkirchliche Auseinandersetzung offensichtlich mehr an der Formulierung, die im Zeitalter des Laxismus als mißdeutbar angesehen wurde, als an der gemeinten Sache selbst entzündet hat. Auf dem Boden ihrer Voraussetzungen verdient jedenfalls die von Caramuel und seinen Gewährsleuten vorgetragene Lehrmeinung, die im sexuellen Bereich — im allerweitesten Sinne — *parvitas materiae* praktisch für möglich hält, angemessene Würdigung und Beachtung.

Fragen der Kalenderreform

Von Professor Adolf Adam, Mainz

I. Die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils

Nachdem die Vereinten Nationen im Jahre 1956 die Frage einer Kalenderreform auf unbestimmte Zeit vertagt hatten, war es um dieses Thema in der Öffentlichkeit still geworden. Erst mit der Erklärung des II. Vaticanum zur Kalenderreform, die sich im Anhang zur Konstitution über die heilige Liturgie findet, setzte die Diskussion wieder lebhafter ein.

Dieser Erklärung waren umfangreiche Bemühungen des Konzils vorausgegangen. Schon in den Voten zur Vorbereitung des Konzils hatten sich zahlreiche Bischöfe für eine solche Reform ausgesprochen. In den Kommissionen für die Liturgie und für die Ostkirchen war über diese Frage beraten worden. Die Liturgiekommission hatte die Annahme der Erklärung mit folgenden beachtenswerten Argumenten empfohlen: „Die soziale Einheit der Menschen wächst von Tag zu Tag; daher schafft die Verschiedenheit der Festtermine nicht geringe Schwierigkeit; nicht selten ist es den Gläubigen ganz unmöglich, die Feste zu halten. — Die industrielle Gesellschaft wünscht eine angemessene und feststehende Ordnung von Arbeit und Muße innerhalb der Woche, des Monats und des Jahres. Wenn die Kirche schweigt oder sich ablehnend verhält, entsteht die Gefahr, daß in vielen Teilen der Welt atheistische Systeme ohne Rücksicht auf die Woche eingeführt werden. — Die Gründe des Gemeinwohls müssen auch alle Christen bewegen, wie die Enzyklika ‚Pacem in terris‘ uns lehrt. Die Liturgiekommission stimmt all denen bei, die in dieser Sache ein vorsichtiges und kluges Vorgehen verlangen. Diesem Verlangen scheint der Anhang über die Kalenderreform zu entsprechen¹.“

Das Konzil nimmt zu zwei Fragen ausdrücklich Stellung: Es erklärt sich bereit, einer Fixierung des Osterfestes auf einen bestimmten Sonntag des Gregorianischen Kalenders zuzustimmen unter der Voraussetzung, daß dies auch alle an der Frage Interessierten, vor allem die getrennten Brüder, tun. — Ferner erklärt das Konzil, „daß es sich nicht gegen Versuche wendet, in der bürgerlichen Gesellschaft einen immerwährenden Kalender einzuführen“. Daran wird jedoch die Bedingung geknüpft, daß „die Siebentagewoche mit dem Sonntag bewahrt und geschützt werde, ohne einen wochenfreien Tag einzuschieben, so daß die Folge der Wochen unangetastet bleibt“. Einen solchen Vorschlag wochenfreier Tage enthalten mehrere Reformvorschläge, wie wir im geschichtlichen Teil darlegen

¹ Zit. nach E. J. Lengeling, Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie“ (Reihe „Lebendiger Gottesdienst“ Heft 5/6), Münster 1964, S. 249.

wollen. Das Konzil mildert jedoch dieses Verdikt ab, indem es hinzufügt: „es sei denn, es tauchten ganz schwerwiegende Gründe auf, über die dann der Apostolische Stuhl zu urteilen hat.“

Um eine sachgerechte Kommentierung dieser Stellungnahme zu ermöglichen, ist es notwendig, in einem geschichtlichen Überblick das Entstehen unseres heutigen Kalenders und die wichtigsten Reformvorschläge kennenzulernen.

II. Geschichtliches zur Kalendergestaltung

Die heutige Jahreseinteilung basiert auf der Kalenderreform des Gajus Julius Cäsar vom Jahre 46 v. Chr. Er berechnet das Jahr mit $365 \frac{1}{4}$ Tagen und legt deshalb alle vier Jahre einen Schalttag ein, der vor dem 24. Februar eingefügt wird. Weil der 24. Februar nach römischer Datierung der dies sextus ante calendas Martii ist, wird der Schalttag dies bissextilis genannt, eine Bezeichnung, die sich bis heute auch in der französischen Sprache erkennen läßt (*année bissextile*). Statt des Jahresbeginns vom 1. März, der seit archaischer Zeit in Rom üblich war, setzt er den Beginn des Jahres auf den 1. Januar fest². Auch den Monaten gibt er die noch heute übliche Länge.

Dieser Julianische Kalender war deshalb reformbedürftig, weil das tropische Jahr (Sonnenjahr) mit 365,2422 Tagen elf Minuten kürzer ist als das von Cäsar mit $365 \frac{1}{4}$ Tagen berechnete Jahr. Diese verhältnismäßig geringe Differenz summierte sich jedoch im Laufe der Jahrhunderte beträchtlich. Das Tridentinum setzte deshalb eine Kommission für die Kalenderreform ein. Auf Grund ihrer Arbeitsergebnisse veröffentlichte Gregor XIII. am 24. Februar 1582 die Bulle *Inter gravissimas*. Sie bestimmt, daß dem 4. Oktober 1582 sofort der 15. Oktober folgen solle, um die eingetretene Differenz zwischen dem Sonnenjahr und dem geltenden Kalender auszugleichen. Um das gewonnene Gleichgewicht zu erhalten, wurde bestimmt, daß künftig von den Säkularjahren nur jene einen Schalttag haben sollten, die durch 400 teilbar sind. Die bei dieser Regelung trotzdem noch bestehende geringe Differenz zum tropischen Jahr beläuft sich erst um das Jahr 4500 auf einen vollen Tag³. Es dürfte bekannt sein, daß

² Vom alten römischen Jahresbeginn her verstehen sich auch die Namen mehrerer Monate wie September als 7. Monat usw. Juli und August hießen bei der Julianischen Reform noch Quintilis und Sextilis. Sie wurden zu Ehren Cäsars (nach seinem Tod 44 v. Chr.) und des Kaisers Augustus (9 v. Chr.) umbenannt.

³ Um auch diese Differenz noch zu verringern, entschied sich der Panorthodoxe Kongreß von Istanbul 1923 bei der grundsätzlichen Annahme des Gregorianischen Kalenders für die Schaltregel des Jugoslawen Milankovitsch, der für jeweils 900 Jahre zwei Säkularjahre mit Schalttagen vorsah (2000, 2400, 2900). — Ein anderer Vorschlag mit noch größerer Genauigkeit stammt von dem

dieser Gregorianische Kalender, wie man ihn später nannte, von den nichtkatholischen Ländern nur zögernd angenommen wurde, zuletzt von Rußland 1918 und dem Panorthodoxen Kongreß von Istanbul 1923, hier allerdings unter Ausklammerung der Osterterminierung, die weiterhin nach dem Julianischen Kalender erfolgt, und mit der in Anm. 3 erwähnten Schaltregel bei Säkularjahren. Es ist bemerkenswert, daß sich trotz dieser Vorbehalte in der Griechisch-Orthodoxen Kirche eine Spaltung bildete. Die „Paleoimerologen“, hauptsächlich die Mönche vom Berge Athos, lehnen heute noch den Gregorianischen Kalender ab und halten sich an den Julianischen. Desgleichen einige autokephale orthodoxe Kirchen und andere östliche Riten, obwohl im bürgerlichen Leben der Gregorianische Kalender in Geltung ist.

Wenn mit dem Gregorianischen Kalender auch eine hohe Übereinstimmung mit dem tropischen Jahr erreicht ist, so herrscht doch manche Unzufriedenheit über die kalendermäßige Aufteilung des Jahres. Viele stoßen sich an der mehr oder weniger willkürlichen Monatslänge, an der sich jedes Jahr verschiebenden Datierung der einzelnen Wochentage und nicht zuletzt an der großen Schwankungsbreite (5 Wochen) des Osterfestes und der von ihm abhängigen Tage und Zeiten. So ist es verständlich, daß es zu zahlreichen Reformvorschlägen gekommen ist, die zum Teil eine durchgreifende Änderung des gesamten Jahreskalenders im Auge haben, zum Teil nur Einzelfragen berühren. Die wichtigsten Versuche und Vorschläge seien im folgenden in gebotener Kürze aufgeführt, wobei wir mehrere dieser Vorschläge wegen ihrer Gemeinsamkeiten zusammenfassen können.

Der erste Versuch eines rationaler gestalteten Kalenders geht auf die Französische Revolution zurück. Er sieht 12 Monate mit je drei Dekaden vor, zusammen also 360 Tage im Jahr. Hinzu kommen noch fünf „Ergänzungstage“ = *jours complémentaires*, dazu im Schaltjahr ein *jour de la révolution*. Dieser Versuch, der seinen antichristlichen Charakter nicht verleugnen kann, war vom 5. 10. 1793 bis 31. 12. 1805 in Kraft.

Die späteren Reformversuche lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen:

1. Der Kalender der 13 Monate

Der französische Philosoph und Soziologe Auguste Comte machte schon 1849 den Vorschlag, das Jahr in 13 Monate von je vier Wochen einzuteilen, wobei der erste Tag des Monats ein Montag, der letzte ein Sonntag sein solle. Der 365. und im Schaltjahr der 366. Tag sollen weder einer

belgischen Astronomen Warzée, der unter den Säkularjahren nur jedes fünfte zum Schaltjahr machen möchte. Auf diese Weise ergäbe sich erst alle 6000 Jahre eine Differenz von 0,2 Tagen zum Sonnenjahr. Näheres bei L. Meesen, *Oecuménisme et réforme du calendrier*, in: *La Maison-Dieu* Nr. 81 (1965) 115 ff.

Woche noch einem Monat zugezählt werden. Später hat man solche Tage „weiße Tage“ oder „Nulltage“ genannt. Der Vorschlag Comtes wurde 1913 von der internationalen Positivistenvereinigung befürwortet und fand besonders in den Vereinigten Staaten von Nordamerika viele Befürworter (G. Eastman). Im Jahre 1937 beschäftigte sich auch der Völkerbund mit diesem Plan. Er fand aber bei den befragten Staaten und Religionsgemeinschaften wenig Zustimmung. Mit Recht wies man darauf hin, daß das Jahr durch die Winter- und Sommer-Sonnenwende und die Frühjahrs- und Herbst-Äquinoktien in vier natürliche Teile zerfalle, die vier Jahreszeiten. Bei einer Monatszahl von 13 werde diese Teilung des Jahres in vier Quartale verdeckt und erschwert.

2. Der „Weltkalender“

Einer der bemerkenswertesten und zugleich ältesten Reformvorschläge ist der des italienischen Priesters Marco Mastrofini. Im Jahre 1834 veröffentlichte er in Rom mit kirchlichem Imprimatur das Werk „Amplissimi frutti da raccogliersi ancora sul calendario Gregoriano perpetuo“ (Typogr. delle Belle arti). Er schlägt vor, das Jahr aus 52 Wochen bestehen zu lassen und den 365. Tag als wochenfreien Tag nach dem letzten Dezembertag (Jahresendtag) einzulegen. In Schaltjahren solle der 366. Tag ebenfalls als wochen- und monatsfreier Tag vor den 1. Januar gelegt werden. Auf diese Weise könne jedes Jahr mit dem gleichen Wochentag beginnen, und alle Heiligenfeste fielen auf den gleichen Wochentag. Wenn man Ostern auf einen bestimmten Sonntag Ende März oder im April lege, höre auch die oft bedauerte Veränderlichkeit der von Ostern abhängigen Feste und Zeiten auf. Als Beweggründe für seinen Reformplan nennt Mastrofini religiöse und profane Gesichtspunkte⁴.

Mastrofinis Vorschlag wurde später noch dahingehend ausgebaut, daß man vier gleichmäßige Quartale von drei Monaten mit je 31, 30 und 30 Tagen vorsah, also 91 Tage oder 13 Wochen. Jedes Quartal soll mit einem Sonntag beginnen und mit einem Samstag enden. Damit liegen die einzelnen Tage der Woche innerhalb eines jeden Quartals auf demselben Monatsdatum, das heißt beispielsweise, daß der 1. im Januar, April, Juli und Oktober immer ein Sonntag, der 1. im Februar, Mai, August und November immer ein Mittwoch ist. Dadurch, daß die ersten Monate des Quartals mit je 31 Tagen 5 Sonntage haben, die übrigen Monate mit je 30 Tagen

⁴ Quapropter nos ea laboramus impotentia ut sine artis subsidiis non raro ignoremus quinam cuiuslibet mensis dies in ordine hebdomadae consideratus, sit sacer, vel minime, in sui anni evolutione, et multo minus in sequentibus, quamvis non raro id praenoscere intersit ad normam mature sumendam operum, itinerum, opportunitatis congressuum, nundinarum celebrationis est. So im Vorwort S. VI, zitiert nach I. Pizzoni CM, De reformatione calendarii, in: Ephemerides lit. 64 (1950) 368 ff.

aber nur vier Sonntage, ist die Zahl der Werktage in einem jeden Monat gleich. Der 365. Tag des Normaljahres soll als wochen- und monatsfreier Tag nach dem 30. Dezember, der 366. Tag des Schaltjahres nach dem 30. Juni eingefügt werden. Man hat vorgeschlagen, diese eingeschalteten „weißen Tage“ als Weltfeiertage zu begehen.

In dieser Gestalt wurde Mastrofinis Vorschlag seit 1930 von der in New York gegründeten *World Calender Association* unter dem Namen „Weltkalender“ propagiert⁵. Er fand zahlreiche Befürworter, sowohl in religiösen Kreisen wie bei Politikern und Wirtschaftlern. Im Jahre 1953 stellte Indien beim Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen den Antrag auf Einführung dieses Weltkalenders. Es ergab sich jedoch aus den Stellungnahmen der Nationen, Religionsgemeinschaften und Organisationen, daß vor allem die „Weißen Tage“ besonders bei Juden, Mohammedanern und einigen protestantischen Gemeinschaften auf heftigen Widerstand stießen. Daraufhin wurde die Frage der Kalenderreform auf unbestimmte Zeit vertagt⁶.

3. Der Kalender mit den Schaltwochen

Um dem Vorwurf, man zerreiße den ununterbrochenen Rhythmus der Siebentagewoche, zu entgehen, schlug man zu Beginn des Jahrhunderts vor, den 365. und in Schaltjahren auch den 366. Tag nicht in jedem Jahr einzuschalten, sondern sie zu Wochen anwachsen zu lassen, um sie dann erst einzufügen. Auf diese Weise wären die Jahre immer ganzwöchig, das Normaljahr zu 364, das Schaltjahr zu 371 Tagen. Dabei wird dieser Grundgedanke von den verschiedenen Autoren in mannigfacher Weise variiert. So schlägt man für die drei Monate eines Quartals einen mit 35 und zwei mit 28 vor, so daß man auch nur ganzwöchige Monate hätte. Andere sind bereit, die Monatseinteilung des „Weltkalenders“ von 31, 30 und 30 Tagen für die Monate eines Quartals zu übernehmen. Auch für die Wiederkehr eines Schaltjahres von 371 Tagen = 53 Wochen hat man verschiedene Regeln in Vorschlag gebracht: Die einen schlagen im Rahmen eines 28-Jahres-Zyklus jeweils das 6., 12., 17., 23. und 28. Jahr vor. Andere empfehlen, jedes durch 7 oder 25 teilbare Jahr zum Schaltjahr zu erklären,

⁵ Mitbegründerin und Präsidentin ist die 1880 in Bremen geborene Deutsch-amerikanerin Elisabeth Achelis. Sie hat diesen Zielen ihre Kraft und ihr großes Vermögen geopfert. Unter ihren Schriften sei als letzte genannt: *The calendar for the modern age*, Newyork 1959.

⁶ Eine Art Vorläufer des Weltkalenders findet sich schon im AT. Dort kannte man nach dem Exil in manchen Kreisen einen immerwährenden Kalender von 52 Wochen = 364 Tagen. Die Monate eines jeden Quartals hatten 30, 30 und 31 Tage, in jedem Quartal wiederholte sich die gleiche Datierung der einzelnen Wochentage. Näheres bei A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris 1957; zum Teil auch bei Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965, S. 87 ff.

wobei jedoch jene Jahre, die zugleich durch 7 und 25 teilbar seien, also jedes 175. Jahr, ausgenommen sein sollen⁷. Gewiß hätte eine solche Regelung einige positive Aspekte, die negativen scheinen jedoch stark zu überwiegen. Man denke nur an die ungleiche Länge der Jahre von 364 und 371 Tagen, wo doch gerade die Umlaufzeit der Erde um die Sonne das wesentliche und vorgegebene Zeitmaß ist. Auch von festen Daten der Tag- und Nachtgleichen und der Äquinoktien könnte man nicht mehr sprechen. Schließlich wäre dem Anliegen der Industriegesellschaft, die eine feste und gleichbleibende Ordnung von Arbeits- und Ruhezeiten im Laufe der Monate und Jahre wünscht, etwa um der Arbeitsstatistik willen, nicht gedient.

Angesichts der bei allen Reformvorschlägen lautwerdenden Vorbehalte und Proteste meinen manche Autoren, man solle sich auf wenig, aber Erreichbares beschränken. So empfiehlt Fr. L. Meesen als kleinere Schritte der Kalenderreform, die drei ersten Monate dadurch anzugleichen, daß Januar und März je einen Tag an den Februar abgeben; der Schalttag in jedem vierten Jahr solle als 31. Juni gezählt werden, damit er nicht den beweglichen Osterfestkreis in seiner Berechnung noch mehr kompliziere; die Schaltregel bei den Säkularjahren solle im Sinne von Warzée (vgl. Anm. 3!) verbessert werden; Ostern solle auf den 2. Sonntag im April festgelegt werden⁸.

Nimmt man noch hinzu, daß Kalenderreformen schon immer die Gemüter erhitzt und zu mannigfachen Spaltungen geführt haben, so versteht man auch diejenigen, die aus Sorge um die Einheit der Christen und der Menschheit vor jeder Reform warnen.

III. Die Frage des Ostertermins

Das vordringlichste Desiderat in der Diskussion um die Kalenderreform ist die engere Fixierung des Ostertermins. Die bislang gültige Bestimmung des I. Allgemeinen Konzils von Nicäa 325, wonach Ostern am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond zu feiern sei, bringt eine Schwankungsbreite von 35 Tagen mit sich, das heißt Ostern fällt auf einen Tag zwischen dem 22. März und 25. April. Weil dieser Regel die Berechnung des

⁷ Weil dieser Aufsatz in seinem geschichtlichen Teil nur eine knappe Orientierung sein möchte, darf darauf verzichtet werden, die einzelnen Variierungen des Vorschlags differenziert zu belegen. Hingewiesen sei u. a. auf: Abbé Chauve-Bertrand, *La question de Pâques et du calendrier*, Paris 1936; W. Röhrig, *Der Kalender als kosmische Einheit*, in: *Stimmen der Zeit* 74 (1948/49) 143. Bd. 433—441; A. Veys, *La question du calendrier. Son état actuel*, in: *Questions lit. et paroiss.* 36 (1955) 245—249; O. Stevens, *Gedanken zur Kalenderreform*, in: *Ephemerides liturg.* 76 (1962) 418—422.

⁸ *Oecuménisme et réforme du calendrier*, in: *La Maison-Dieu* Nr. 81 (1965) 107—126.

jüdischen Paschafestes zugrunde liegt, empfiehlt es sich, zunächst einen Blick auf die jüdische Zeiteinteilung überhaupt zu werfen. Nur so wird es möglich sein, ein etwaiges Abweichen von der seitherigen Osterregel sachgerecht beurteilen zu können.

Sehen wir von dem in Anmerkung 6 erwähnten immerwährenden Kalender einiger jüdischer Gemeinschaften (zum Beispiel Qumram) ab, so war die Zeiteinteilung der Juden lunisolar bestimmt, das heißt, der Mond bestimmte die Monate, die Sonne das Jahr. Das Normaljahr hatte 12 Monate von 29 oder 30 Tagen. Die Monate datierten von Neumond zu Neumond, ein Zeitraum von rund $29\frac{1}{2}$ Tagen (genau 29 Tage, 12 Stunden und 44 Minuten). Diese Zeiteinteilung hatten bereits die Babylonier, von denen sie Juden und Griechen übernommen hatten. Den Jahresbeginn legten die Juden ursprünglich auf den 1. Tischri, den Monat nach dem Herbstäquinoktium. Während des babylonischen Exils übernahmen sie den sogenannten Kalender von Nippur, der den Jahresbeginn ins Frühjahr legte, den ersten Nisan. Nach dem Exil gab es praktisch zwei Jahresanfänge: im religiösen Bereich den 1. Tischri, im bürgerlichen Leben den 1. Nisan⁹. Schon früh hatten die Völker dieser lunisolar geprägten Zeitordnung erkannt, daß ein solches Mondjahr mit seinen 354 Tagen kürzer war als das tropische oder Sonnenjahr mit seinen 365 Tagen, fünf Stunden und 49 Minuten. Deshalb suchte man die Differenz durch zusätzliche Schaltmonate auszugleichen. In Israel geschah dies so, daß man alle zwei bis drei Jahre nach dem Monat Adar (im Kalender von Nippur der letzte des Jahres) einen zweiten Adar = Weadar einlegte. Dabei gab es keine astronomische Regel, wie sie etwa der Athener Meton im Jahre 432 v. Chr. aufgestellt hatte, wonach in 19 Jahren sieben Schaltmonate eingelegt werden mußten, um das Gleichgewicht mit dem Sonnenjahr aufrecht zu erhalten. Vielmehr richtete man sich nach dem Augenschein, insbesondere nach Beobachtungen des Sonnenstandes, der Ährenreife und anderen Anhaltspunkten. Die Entscheidung hatte ein besonders dafür bestimmter Gerichtshof¹⁰.

Die Jahre selbst wurden in Israel zuerst nach den Lebensjahren der Patriarchen, dann nach Regierungsjahren der Könige gezählt. Als eigentliche „Ären“ kamen dann in Gebrauch die Zeitrechnung nach der ersten Zerstörung des Tempels im Jahre 588 v. Chr., nach dem Beginn der Seleukidenherrschaft am 1. 9. 312 die seleukidische oder griechisch-alexandrinische Ära. Erst seit dem 10. Jh. n. Chr. zählen die Juden nach der „Weltära“, das heißt seit Erschaffung der Welt. Diese Berechnung stammt von Rabbi Hillel II. (4. Jh. n. Chr.), der sich dabei auf Angaben der Bibel und

⁹ Vgl. H. Daniel-Rops, Er kam in sein Eigentum. Die Umwelt Jesu. Stuttgart 1963, S. 180.

¹⁰ Ebd.

des Talmud stützte. Danach wurde die Welt im Jahre 3761 v. Chr. erschaffen, so daß wir am 15. 9. 1966 das Jahr 5727 dieser „Weltära“ beginnen¹¹.

Nach diesem Exkurs auf die israelitisch-jüdische Zeitrechnung zurück zur Osterberechnung! Wie bereits gesagt, nannten die Juden den Neumondtag nach dem Frühlingsäquinoktium den 1. Nisan. Am Vollmondtag dieses Monats, am 14. Nisan, feierten sie das Paschafest zur Erinnerung an die Errettung aus Ägypten¹². Auf einen solchen 14. Nisan fiel mit großer Wahrscheinlichkeit der Kreuzigungstag Christi, auf den 16. Nisan, einen Sonntag, seine Auferstehung. Während im 2. Jh. die sog. Quartodezimaner das Fest des Todes und der Auferstehung Christi ohne Rücksicht auf den jeweiligen Wochentag am 14. Nisan begingen, entschied sich Rom und der größere Teil der Christenheit für den auf den 14. Nisan folgenden Sonntag. Das I. Nicänum schloß sich dieser Regelung an: Ostern wird alljährlich am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond gefeiert.

Die damit gegebene Schwankungsbreite von fünf Wochen bringt manche Nachteile im religiösen und profanen Bereich mit sich. Ein großer Teil des Kirchenjahres gerät alljährlich in Bewegung. Fällt Ostern auf den 6. 4. oder früher, so kommt der Sonntag Septuagesima auf Mariä Lichtmeß oder einen Tag davor zu liegen und beeinträchtigt so die Feier dieses weihnachtlichen Festes und damit des ganzen Weihnachtsfestkreises. Beim frühestmöglichen Ostertermin am 22. 3. fällt Septuagesima (im Normaljahr) schon auf den 18. 1. und läßt so nur einen oder zwei Sonntage nach Erscheinung zu. Dann folgt die Verweisung der übrigen Sonntage nach Erscheinung in die Zeit nach dem 23. Sonntag nach Pfingsten. Wie oft kommt es vor, daß das Fest der Verkündigung Mariens durch Kar- oder Osterwoche verdrängt wird, von der „Gefährdung“ zahlreicher Heiligenfeste ganz zu schweigen. Auch die beweglichen nachösterlichen Feste geraten alljährlich in Bewegung. Andererseits betrachten wir doch die grundlegenden Heilsfeste des *Sacrum Triduum*, der Himmelfahrt und der Geistsendung als Jahrgedächtnis historischer Heilsereignisse. Um der Geschichtlichkeit willen rufen sie in einer solar geprägten Zeitordnung danach, am gleichen Datum des Sonnenjahres gefeiert zu werden.

Gewicht haben auch die durch den lunar bestimmten Ostertermin entstehenden Nachteile im Profanbereich. Die fortschreitende Industrialisierung und das Zusammenwachsen der Völker und Kontinente verlangen eine feste, gleichmäßige und auch in der Zukunft überschaubare Zeitordnung, einen gleichmäßig gebauten Rhythmus von Arbeit und Freizeit, von

¹¹ Ebd. 181 und E. Kutsch, Israelitisch-jüdische Chronologie, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I, Tübingen 1957, Art. Chronologie, Sp. 1813.

¹² 2 Mos. 12, 1–20.

Werk- und Feiertag. Für Arbeitsstatistiken, Produktivitätsberechnungen und langfristige Planungen ist die Unregelmäßigkeit der kirchlichen Feiertage und teilweise auch der an ihnen orientierten Ferientermine eine ernstzunehmende Erschwerung. Es ist sicher nicht richtig, solche Rücksichten auf Profanbereiche mit einer geringschätzigen Handbewegung abzutun, weil sie nur diesseitig-wirtschaftliche Vorteile im Auge hätten und „wahrhaftig vom grünen Tisch, vom Tisch der Wechsler und Wirtschaftler“ kämen¹³. Das II. Vaticanum und die Enzyklika *Pacem in terris* des unvergessenen Johannes XXIII. haben uns gelehrt, daß die Rücksichten auf das Gemeinwohl, also auch auf das Wohl der industriellen Gesellschaft, alle Christen bewegen müssen. Schließlich hat kein Geringerer als der Sprecher der liturgischen Kommission in den Debatten des II. Vaticanum auf eine große Gefahr hingewiesen, die aus mangelndem Entgegenkommen der Kirche entstehen kann: „Wenn die Kirche schweigt oder sich ablehnend verhält, entsteht die Gefahr, daß in vielen Teilen der Welt atheistische Systeme ohne Rücksicht auf die Woche eingeführt werden¹⁴“. Das kommunistische Regime der Tschechoslowakei hat bereits im Jahre 1951 einen solchen gefährlichen Versuch für den Wirtschaftssektor durchgeführt und dadurch schwerwiegende Kollisionen für das religiöse Leben heraufbeschworen¹⁵.

Für die stärkere Fixierung des Osterfestes ist die Frage wichtig, ob sich das Datum der Auferstehung Christi einwandfrei berechnen läßt. Trotz aller Schwierigkeiten, die bekanntlich der Chronologie des Lebens Jesu anhaften, billigen viele Forscher Freitag, den 7. 4. 30 als Datum der Kreuzigung Christi ein beachtliches Maß an Wahrscheinlichkeit zu¹⁶. Dementsprechend wäre Sonntag, der 9. 4. 30 der wahrscheinliche Auferstehungstag. Dieses Datum läge fast in der Mitte des seitherigen Variationsraumes 22. 3. bis 25. 4. und würde sich auch unter diesem Aspekt empfehlen. Es wird entsprechend in den beiden Reformvorschlägen für die Neuterminierung des Osterfestes (unter Beibehaltung des seitherigen Kalenders) berücksichtigt: Sonntag nach dem 2. Samstag im April = 9. bis 15. 4. oder 2. Sonntag im April = 8. bis 14. 4.¹⁷.

¹³ O. Heimig, Gedanken zur Kalenderreform, in: Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte 9 (2. Folge) 1951 S. 34 ff.

¹⁴ Siehe Zitat im Abschnitt I und Anmerkung 1.

¹⁵ Näheres bei I. Pizzoni, De reformatione calendarii, in: Ephem. Liturg. 65 (1951) 263—267.

¹⁶ Vgl. J. Blinzler, Chronologie des NT, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I Freiburg 1958, Sp. 423; Ders., Der Prozeß Jesu, Regensburg 1955, S. 55—60; hier auch weitere Literaturangaben.

¹⁷ Der erste Vorschlag findet sich in neuerer Zeit u. a. bei O. Heimig a. a. O., S. 37; A. Dirks, De calendario recognoscendo, in: Ephem. Liturg. 78 (1964) 399. Den zweiten Vorschlag macht u. a. Fr. L. Meesen, a. a. O., S. 120.

Eine solche Regelung schwebt offenbar dem II. Vaticanum vor, wenn es im Anhang der Liturgie-Konstitution sagt: „Das Heilige Konzil widerstrebt nicht der Festlegung des Osterfestes auf einen bestimmten Sonntag im Gregorianischen Kalender, wenn alle, die es angeht, besonders die von der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl getrennten Brüder, zustimmen.“

Die Zustimmung der wichtigsten reformatorischen Kirchen dürfte keine besonderen Schwierigkeiten bereiten. Schon Luther zeigte sich von der großen Schwankungsbreite des Ostertermins nicht erfreut. Er nennt die beweglichen Feste „Schückelfest (= Schaukelfeste. Verf.), da jerlich der Ostertag mit seinen anhangenden Festen sich endert, jtzt früe, jtzt spat ins jar kompt, und auff keinem gewissen tage, wie die andern Feste bleibet . . . Wie viel besser hetten sie das Gesetz Mosi vom Osterfest gantz und gar tod lassen sein und nichts von dem alten rock behalten . . . Dafur solten sie den tag des leidens, des grabes und aufferstehens nach der Sonne laufft gerechnet, gemerckt und in den Calender auff gewissen tag gesetzet haben, wie sie gethan haben mit dem Christtage, Neuen jar, der heiligen Könige, Liechtmesse und Anuntiationis Marie, S. Johannis und ander mehr Festen, die sie gewisse und nicht Schuckelfeste heissen¹⁸.“ W. Zeller, der im Evangelischen Kirchenlexikon diese Äußerungen Luthers teilweise zitiert, läßt im Wissen um die „Freiheit eines Christenmenschen“ die Bereitschaft zur Fixierung des Osterdatums erkennen, wenn er auch mit Recht „jegliche Lösung nur in ökumenischer Einigkeit“ erstrebt sehen möchte¹⁹.

Schwieriger dürfte die Zustimmung der östlichen Kirchen zu erreichen sein. Der Panorthodoxe Kongreß von Istanbul 1923 hatte zwar grundsätzlich seine Bereitschaft zur stärkeren Fixierung des Ostertermins erkennen lassen, falls die anderen christlichen Kirchen einverstanden sind, aber die Reaktionen auf die damals auch beschlossene Einführung des Gregorianischen Kalenders, von denen oben schon die Rede war, lassen vermuten, daß hier noch große Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen sind. Dies bestätigte auch einer der führenden Liturgiewissenschaftler, Prof. Dr. E. Theodorou von der Universität Saloniki. In einem Gespräch am 24. 1. 1966 meinte er, das Volk sei einfach noch nicht reif für eine solche neue Datierung des Osterfestes. Man könne im Augenblick keine neue Spaltung riskieren. Bedenkt man nun, daß die orthodoxe Kirche Griechenlands bereits den Gregorianischen Kalender, wenn auch mit Einschränkungen, angenommen hat, andere östliche Riten sich aber energisch gegen

¹⁸ Diese Sätze finden sich in Luthers Werk „Von den Konziliis und Kirchen“ 1539, ediert von Karl Drescher in der kritischen Gesamtausgabe Weimar Bd. 50 1914, S. 55 f.

¹⁹ I. Bd. Göttingen 1961, Art. Chronologie Sp. 792.

seine Annahme gewandt haben, so mag man ermessen, wie weit der Weg zur gemeinsamen Zustimmung aller Christen ist.

Es wäre jedoch falsch, um dieser Schwierigkeiten willen einfach zu schweigen und alles beim alten zu belassen. Man sollte vielmehr bemüht bleiben, die Diskussion lebendig zu erhalten und die besseren Argumente immer wieder deutlich werden zu lassen. Nur so kann der Boden für einen Fortschritt bereitet werden.

Zu solchen Argumenten zählt übrigens auch und vor allem die Feststellung, daß das alttestamentliche Zeremonialgesetz mit dem Tode Christi außer Kraft gesetzt worden ist. Hierzu gehört auch die Regel zur lunaren Bestimmung des jüdischen Osterfestes. Paulus läßt an mehreren Stellen seiner Briefe keinen Zweifel daran, daß er es ablehnt, wenn sich der Christ wieder unter die Botmäßigkeit alttestamentlicher Zeremonialgesetze stellt: „Eure Aufmerksamkeit gilt Tagen und Monaten, Zeiten und Jahren — ich fürchte für euch, daß ich mich umsonst abgemüht habe um euch“²⁰. „Es soll euch also niemand richten wegen Speise und Trank oder im Hinblick auf Festfeier, Neumond oder Sabbat. Diese Dinge sind ja nur ein Schatten von dem, was kommen wird, das Wesenhafte ist in Christus“²¹.

Außer den genannten Vorschlägen mit einer Schwankungsbreite des Ostertermins von sieben Tagen besteht auch die Möglichkeit einer absoluten Fixierung beim sogenannten „Weltkalender“, wie wir ihn bereits kurz skizziert haben. Weil hier jedes Quartal aus 13 Wochen besteht, wäre in jedem Jahr der 1. und 8. April ein Sonntag. Damit böte sich der 8. April als fester Ostertermin an, ohne daß im Laufe der Jahre und Jahrhunderte irgendeine Veränderung im Ostertermin und bei den Tagen und Festen vor- und nachher notwendig wäre. Das Für und Wider eines solchen Kalenders soll im nächsten Abschnitt behandelt werden.

IV. Das Projekt des immerwährenden Kalenders

Der geschichtliche Überblick hat bereits mit den wichtigsten Vorschlägen für einen immerwährenden Kalender bekannt gemacht. Dabei wurde schon angedeutet, daß ein Kalender der 13 Monate oder ein Kalender mit Schaltwochen mehr negative als positive Seiten aufweist. Gewiß würde der Kalender der Schaltwochen dem Wunsch des II. Vaticanum und vieler religiöser Gemeinschaften entsprechen, indem er auf sogenannte „weiße“ oder wochenfreie Tage verzichtet. Um so größer sind aber die astronomischen und volkswirtschaftlichen Vorbehalte, die keine Anerkennung durch die Staaten und wirtschaftlichen Organisationen erhoffen lassen. Soll aber nicht alles bei der alten verbesserungsbedürftigen Tradition bleiben oder eines Tages eine tiefgreifende Spaltung in der Menschheit

²⁰ Gal 4, 10 f.

²¹ Kol 2, 16 f. Vgl. auch v. 20!

durch einen ganz und gar traditionsfremden und christentumsfeindlichen Kalender aufkommen (zum Beispiel Nichtbeachtung der Siebentagewoche), so scheint kein anderer Weg möglich als der des sogenannten Weltkalenders. Seine einzige ernsthafte Belastung liegt in dem einen, in Schaltjahren in den beiden „weißen“ Tagen. Dies ist in der Tat ein Novum, ein teilweiser Bruch mit der jüdischen, christlichen und den davon abhängigen Traditionen. Angesichts mancher heftigen und emotionalen Reaktionen ist es notwendig, in Ruhe und Sachlichkeit den Umfang und die Argumente eines solchen Planes zu prüfen.

Zunächst ist festzustellen, daß mit diesem Plan die Siebentagewoche nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil in ihrer Substanz vor drohenden Gefahren achristlicher Zeiteinteilungen gesichert werden soll. Ein wochenfreier Feiertag am Ende des Jahres, der dieses naturgegebene Zeitmaß eines Erdumlaufes vollendet, beeinträchtigt im Grunde nicht das Gefüge der Woche und ihren Wert für einen sinnvollen Wechsel von Arbeit und Ruhe und Gottesdienst. Es wird damit nur zum Ausdruck gebracht, daß das Zeitmaß des Jahres ein übergeordnetes ist, ein Stück vorgegebener Schöpfungsordnung, dem sich die Woche als gewordenes Zeitmaß einzufügen hat.

Hier erhebt sich die Frage nach dem Ursprung der Woche. Zunächst ist festzuhalten, daß sie nicht durch eine astronomische Gegebenheit festgelegt ist, so daß etwa die Auslassung eines Tages im Rhythmus der Wochen negative Auswirkungen haben könnte, wie es beim Jahr durch Weglassung eines Tages der Fall wäre. Der eigentliche Ursprung der Woche ist noch umstritten. Man wird jedoch nicht fehlgehen, den Wegbereiter unserer Wochengliederung in jener Gruppe von „bösen“ Tagen zu sehen, wie sie in den heidnischen Religionen des alten Orients beachtet wurden. „Es handelte sich um die durch sieben teilbaren Tage: den 7., 14., 21., 28. und den 19. Fast alle Bürger waren verpflichtet, an diesen Tagen nichts zu tun...“ es ist unbestreitbar, daß wir hier am Anfangspunkt einer Entwicklung stehen, die später zum jüdischen Sabbat führte, übrigens über eine Reihe von Läuterungen... die Läuterung wurde übrigens in der heidnischen Welt selbst schon vorbereitet, wie aus den in Lagasch bekannten Vorschriften um 2500 vor Christus hervorgeht, wonach diese Tage schon durch Darbringung eines Opfers geheiligt wurden²². Daß es zu einem solchen astrologischen Kalkül kam, dürfte insofern einen entfernten astronomischen Ursprung haben, als diese Tage einzelne Phasen des Mondumlaufes anpeilen,

²² Th. Maertens, a. a. O. S. 18 f.; E. Kutsch, RGG V, Tübingen ³1961, Art. „Sabbat“, Sp. 1258—1260 möchte in den „bösen Tagen“ nur eine gewisse Analogie zum jüdischen Sabbat sehen und bezweifelt eine Ursprungsbeziehung wegen der obwaltenden Unterschiede. Wir meinen jedoch, daß sich solche Unterschiede bei der Übernahme astrologisch-polytheistischer Bräuche in eine monotheistische Religion zwangsläufig ergeben mußten, so daß sie nicht gegen eine entfernte Ursprungsbeziehung ins Feld geführt werden dürfen.

nämlich Neumond, Vollmond und die Mitte zwischen diesen Hauptphasen. Die Zahl 19 erklärt sich als sieben mal sieben minus einem Monat zu 30 Tagen. Es läßt sich mit guten Gründen vermuten, daß die Patriarchen diese Sitte ihrer Herkunftsländer kannten und läuterten. „Allem Anschein nach war es Moses, der geniale Errichter fast aller Institutionen Israels, der der Woche ihren endgültigen Charakter und ihre heilige Bedeutung verlieh, indem er den Zyklus der Tage mit der Schöpfung und den siebten Tag mit der Ruhe des Herrn gleichsetzte²³“. Im Laufe der israelitisch-jüdischen Geschichte, vor allem aber während und nach dem Exil, wurden die theologischen Aspekte vertieft und seine Heilighaltung verschärft. Christus selbst hat sich bekanntlich öfters gegen Übersteigerungen der Sabbatvorschriften gewandt.

Die junge Christengemeinde trug keine Bedenken, sich vom Sabbat zu lösen und unter Beibehaltung des Sieben-Tage-Zyklus den Sonntag als den Tag der Auferstehung Christi zum heiligen Tag gottesdienstlicher Versammlung zu machen. Erst recht fiel es ihr nicht schwer, die alttestamentlichen Vorschriften über das Sabbat- oder Erlassjahr (jedes siebente Jahr) und das Jubeljahr (jedes 50. Jahr) preiszugeben, obwohl auch diese Vorschriften in ähnlicher Weise wie der Sabbat und die Woche auf die Weisung Gottes zurückgeführt wurden. Schließlich muß auch die Preisgabe des alttestamentlichen Monats als Zeitraum eines Mondlaufes um die Erde erwähnt werden. In unserer heutigen solaren Zeitordnung spielen die Mondphasen keine Rolle mehr, auch wenn wir noch den Begriff des Monats haben. Erst recht fühlt sich keine christliche Kirche mehr durch die auf Gott zurückgeführte Vorschrift des Neumondopfers gebunden²⁴.

Im Lichte dieser Tatsachen und Zusammenhänge kann es nicht als Verstoß gegen eine gültige göttliche Vorschrift gewertet werden, den 365. Tag des Jahres als wochenfreien Feiertag zu begehen, damit das neue Sonnenjahr wieder mit dem ersten Tag der Woche beginnen kann. Die Aussparung dieses einen Feiertags im Jahr aus dem Wochenzyklus liegt ganz in der Linie der dienenden Funktion der Woche, die sie ihrem Ursprung nach zur Unterteilung einer größeren vorgegebenen Zeiteinheit hat. Die bestmögliche Zeiteinteilung und Zeitordnung zu suchen und zu finden, ist sicherlich keine Überschreitung menschlicher Kompetenz, sondern ein Teil jenes Herrschaftsrechtes, das nach Aussage der Bibel Gott dem Menschen gegeben hat²⁵.

Wir haben gewiß Verständnis dafür, daß die eine oder andere Reli-

²³ H. Daniel-Rops, *Er kam in sein Eigentum. Die Umwelt Jesu*, Stuttgart 1963, S. 184.

²⁴ Nm 28, 11—15. Dieses Gebot wird in Vers 1 ausdrücklich Gebot des Herrn an Moses genannt. Gott wird grundsätzlich als die „causa prima“ und damit als eigentlicher Urheber der israelitischen Sozial- und Zeremonialgesetze angesehen.

²⁵ Gen 1, 28.

gionsgemeinschaft oder Einzelpersonen in einem wochenfreien Festtag eine bedauerliche Unterbrechung des Wochenrhythmus sehen. Man möge aber auch bedenken, daß sich die Menschheit immer mehr internationalisiert und zu einer großen Familie zusammenwächst. In religiös-weltanschaulicher Hinsicht wird sie eine pluralistische Gesellschaft sein. Niemand kann diese Entwicklung, auch wenn sie ihm nicht gefällt, ungeschehen machen bzw. aufhalten. Soll sich aber dieses engere Zusammenleben einigermaßen reibungslos und auf das Gemeinwohl hin entwickeln, so muß es bei allem Pluralismus gewisse Gemeinsamkeiten geben. Hierzu gehört auch eine gemeinsame Zeitordnung. Um des Gemeinwohles willen sollte deshalb jede Gruppe bereit sein, in Kalenderfragen jene Zugeständnisse zu machen, die einerseits kein Verstoß gegen ein gültiges göttliches Gebot sind, andererseits um der optimalen Zeitordnung willen notwendig erscheinen. Der wochenfreie Festtag nach dem letzten Dezembertag dürfte ein solches Zugeständnis sein. Das II. Vaticanum hat auf jeden Fall die Tür zu einem solchen Zugeständnis offen gehalten. Wenn es sich zunächst auch ablehnend gegen eine Unterbrechung des Wochenrhythmus ausspricht, so fügt es doch hinzu: „es sei denn, es tauchten ganz schwerwiegende Gründe auf, über die dann der Apostolische Stuhl zu urteilen hat“.

Die entgegenkommende Haltung des II. Vaticanum hinsichtlich einer engeren Fixierung des Osterfestes und seine, wenn auch eingeschränkte Offenheit für den Plan eines immerwährenden Kalenders findet unter anderen die heftige Kritik von Walter Bühler²⁶. Mit einem beachtlichen astronomischen Wissen macht er den Versuch, den derzeitigen Kalender einschließlich der Datierung des Osterfestes zu verteidigen. Sein wissenschaftliches Betrachtungsprinzip ist dabei die aus dem Augenschein gewonnene Symbolik der Gestirne, insbesondere der Sonne und des Mondes, ihrer Bewegungen und deren Verhältnis zueinander. Das Kirchenjahr sei in angemessenster Weise in diesen Kosmos eingebettet und verankert. Der Wochenrhythmus sei ein „mikrokosmisches Lebensgeheimnis“ (63). Er glaubt an eine tiefe Inspiration in der Osterdatierung, wo doch „im Jahresgang, im Mondenlauf und im Wochenrhythmus jeweils die obwaltende Sonnendynamik zum Brennpunkt wird, der das Ostergeschehen kosmisch beleuchtet“ (105). Bühler wirft dem II. Vaticanum unzulängliche Orientierung vor: „mit dem Bilde des beweglichen, majestätischen Rhythmenspiels von Sonne und Mond im Kopfe“ hätten „die Herzen so vieler Kir-

²⁶ Das bewegliche Osterfest. Kalenderreform und Osterdatum als Problem des Rhythmus. Tübingen 1965. Nach dem Vorwort von A. Köberle (S. 7 f.) hat sich Bühler, „von Beruf Arzt und Leiter einer Krankenanstalt im Nordschwarzwald, . . . ein Leben lang intensiv mit biologischen und astronomischen Studien beschäftigt; er ist bei Goethe, Novalis und Rudolf Steiner in die Schule gegangen und setzt alle dabei erlangten Erkenntnisse ein, um uns das Abwegige einer mechanischen Kalenderreform zu Bewußtsein zu bringen“.

chenväter zur Herauslösung des Osterdatums aus dem Kosmos und zu seiner starren Fixierung“ nicht ja sagen können (111). Der Weltkalender ist ihm „der Kalender eines Roboters, des ent-individualisierten, manipulierbaren Massenmenschen“ (131). — Es würde den vorgegebenen Raum dieses Aufsatzes sprengen, wollte man sich mit Bühlers Buch im einzelnen auseinandersetzen. Es sei hier nur die eine Feststellung erlaubt: Wer mit Bühler die auf dem Augenschein, nicht auf astraler Wirklichkeit, beruhende Sonne-Mond-Symbolik zur Weltschrift für das Heilsgeschehen des Opfertodes und der Auferstehung Christi macht, schließt damit die Menschen der südlichen Hemisphäre von dieser kosmischen Katechese aus; denn was unserem Augenschein an der jeweiligen Konstellation der Gestirne sinnvoll mit den Heilsfesten verwoben erscheint, schlägt bei ihnen gerade ins Gegenteil um. Ein christlicher Kalender muß aber für alle Menschen sinnvoll sein. Darum ist die kosmische Verflochtenheit christlicher Feste, auch die in unseren Breiten übliche Jahreszeitsymbolik, eine für eine Weltkirche höchst bedenkliche, weil einseitige Festlegung.

Zum Abschluß möchte der Verfasser seiner Überzeugung Ausdruck geben, daß Kalenderreformen in aller Behutsamkeit und Sorgfalt vorbereitet werden müssen. Nie darf es zum Husarenritt einer Gruppe oder zur Vergewaltigung einer anderen kommen; denn am Ende soll ja etwas Besseres stehen, jede neue Spaltung aber wäre das schlechtere. Worauf es ankommt, ist dies, daß man ohne jeglichen Zeitdruck im lebendigen Gespräch zwischen den einzelnen Volks- und Religionsgruppen die Einsicht und Bereitschaft für die bestmögliche Lösung zu fördern sucht. Dabei sollen Liebe und Vertrauen zueinander die Gewißheit schaffen, daß man nur einen Kalender erstrebt, der von allen Gemeinschaften unter dem Gesichtspunkt des Gemeinwohles der gesamten Menschheit als der bessere anerkannt wird.

Der Weg hierzu ist weit und beschwerlich. Um dieses Weges und Zieles willen wäre es empfehlenswert, wenn jede größere Gemeinschaft offizielle Gesprächspartner benennen würde, damit ein allseitiger Austausch, ein gemeinsames Arbeiten erleichtert würden.

Überlegungen zu einer Theologie der Kindheit und Jugend

Von Professor Wolfgang Nastainczyk, Regensburg

1. Eine Theologie der menschlichen Kindheit und Jugend kann mindestens von zwei Ansatzpunkten aus entworfen und durchgeführt werden.

a) Einmal auf sozusagen direktem Weg: Von der Heiligen Schrift ausgehend und geführt von der kirchlichen Tradition könnte und müßte man in diesem Fall das offenbarungsgemäße Bild des Kindes und Jugendlichen zeichnen, ohne auf anderes, z. B. teilhafte menschliche Anthropologien oder das theologische Menschenbild schlechthin Rücksicht zu nehmen. Eine solche Darstellung der „Theologie der Kindheit“ (und Jugend) ist mindestens einmal versucht worden¹.

b) Aber auch auf indirekte Weise kann menschliches Heranwachsen in das Licht und unter das Gericht der Offenbarung gestellt werden. Wer so vorgehen möchte, wird zunächst die allgemeine Anthropologie skizzieren, die die Schrift und die sie entfaltende theologische und kerygmatische Tradition darbieten. Von diesem Fundament aus erst wird dann nach dem theologisch Besonderen des menschlichen Heranwachsens (im Hinblick auf eben dieses menschlich Allgemeingültige) gefragt. Dabei scheint dann auf, wie weit der heranwachsende Mensch bereits von diesen generellen theologischen Existentialien der Menschlichkeit bestimmt ist, ob und wo er diese vielleicht sogar besonders deutlich in Erscheinung treten oder ahnen läßt. Diese Methode, eine Theologie der Kindheit und Jugend zu umreißen, wird hier angewendet. Sie ist der Eigen- und Innengesetzlichkeit menschlichen Heranwachsens gemäß. Kindheit und Jugend sind nach dem Ausweis der Entwicklungspsychologie ja wesentlich Werdestufen auf Erwachsensein hin, dabei aber volle Weisen, Mensch zu sein.

2. Diese Theologie menschlichen Heranwachsens soll hier freilich nur in Wesenszügen, thesenhaft gekennzeichnet werden. (Das soll und will u. a. dazu einladen, das hier Skizzierte in kritischem Bedenken und in der Meditation aufzuarbeiten und aufzufüllen).

a) Die grundlegende und entscheidende Aussage der Offenbarung über den Menschen ist die von seiner Gottebenbildlichkeit. Der Mensch ist also nicht nur „Krone der Schöpfung“, die ihm vorausgesetzt, unterworfen und zuhanden ist. Menschsein ist nicht nur eigen-

¹ W. Rest, Das Menschenkind (Kamps pädagogische Taschenbücher 1). Bochum o. J., 56—80, z. T. nach B. Drees; vgl. K. Rahner, Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: Geist und Leben 36 (1963) 104—114; P. Wacker, Christsein im Werden. Zur Theologie der Erziehung, in: Theologie und Glaube 56 (1966) 103—122.

zwecklich und selbstwertig. Menschlichkeit weist über sich hinaus, ist Abglanz und Spiegelung des unendlichen Gottes. Das gilt freilich mehr von der Menschheit im ganzen als vom Einzelmenschen. Wohl ist jeder Mensch „quodammodo omnia“ — der Weite, ja der Unendlichkeit fähig und sogar bedürftig. Dennoch konzentriert und konkretisiert der einzelne Mensch das Unendliche nur annäherungsweise. Daß er Widerschein des unendlichen Gottes ist, kann und läßt der einzelne sehr wohl häufig vergessen. Wo aber die Fülle und Vielfalt der Menschheit angesehen wird, ihre Zusammensetzung und Mischung, ihre Rassen, Geschichtszeiten, Denkformen und Altersstufen, da läßt sie Unendlichkeit, Unabschätzbarkeit und Unauslotbarkeit ahnen².

Wenn und weil Menschsein, besonders das unabsehbare kosmische, Abglanz Gottes ist, bedarf es aber der Heranwachsenden in seiner Mitte. Das Ursprüngliche, das Elementare, das Frische und Unermüdlche, das Radikale und immer Neue, all das ginge der Menschheit ab, verkörperten es nicht die Heranwachsenden (in spezifischer Weise). Weil Gott gerade das alles in sich birgt, wesentlich auch ist und in die Schöpfung hinein aus sich entlassen hat, sind Kindheit und Jugend notwendig, um Gott so gut als eben menschenmöglich voll zu repräsentieren. Die Auswahlgruppen, die sich im qualifizierten Sinn als Volk Gottes bezeichnen und verstehen, das Gottesvolk des Alten Bundes und die Kirche, rechnen sich denn auch immer die Heranwachsenden zu und sondern sie nicht als gänzlich Unmündige und Wertlose aus. Wie sehr die christliche Kirche sich dem Kind verpflichtet weiß — um seines und ihrer selbst willen — zeigt ihre bedenkenlose Kindertaufe und ihre kanonische Anerkennung der Möglichkeit und Tatsächlichkeit besonderer und eigentlicher jugendlicher Heiligkeit³.

b) Freilich betont die theologische Anthropologie auch: Der Mensch ist in vollem und eigentlichem Sinn Gegenüber Gottes, selbständig, Person⁴. Ja, der Mensch kann Abbild Gottes nur deshalb sein, weil er

² K. Rahner, Würde und Freiheit des Menschen, in: Schriften zur Theologie II. Einsiedeln-Zürich-Köln 1961, 247—277; L. Berg, Zum theologischen Menschenbild, in: TThZ 73 (1964) 350—362.

³ L. Bopp, Vom Sinn des Jugendalters, in: Die pädagogischen Gezeiten (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, Band 12), hrsg. vom Institut für Pädagogik, Heilpädagogik und angewandte Psychologie der Universität Freiburg i. d. Schweiz. Freiburg 1956, 353—368, hier 367 f.

⁴ Vgl. zu den Abschnitten b-f: L. Bopp, Theologie und Pädagogik, in: H. Rombach u. a. (Hrsg.), Lexikon der Pädagogik I. Freiburg 1960, 593—595; H. Volk, Gott alles in allem. Mainz 1961, 62—85: Die theologische Bestimmung des Menschen; O. Weber, Anthropologie, theologisch, in: H.-H. Groothoff-M. Stallmann (Hrsg.), Pädagogisches Lexikon. Stuttgart 1961, 30 f.; L. Scheffczyk, Der moderne Mensch vor dem biblischen Weltbild (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 4). Freiburg-Basel-Wien 1964, 29—88.

Gott gegenüber- — d. h. nicht entgegen- — gesetzt ist. (Insofern läßt sich die freie Selbständigkeit des Menschen sogar als das bezeichnen, was die menschliche Abbildung Gottes in sich birgt und ausmacht. Menschsein und Abbild - Gottes - Sein fallen also ineinander, müssen zusammen gesehen werden, wie denn das „et“ überhaupt „eine Grundform theologischer Problematik“ darstellt und unsere Einschätzung des Menschen als Etwas, nicht Nichts und nicht Nur-Sündigsein die grundlegende Unterscheidung katholischer und reformatorischer Theologie sein dürfte⁵.) Die Ernstnahme und Freigabe des Menschen durch Gott gehen so weit, daß der Mensch sich (in diesem Leben) Gott widersetzen und willentlich entziehen kann, ohne dadurch aus dem Dasein zu fallen. Der Sünder ist weiterhin Mensch⁶. Jedoch ist das nicht die Haltung, die dem Menschen eigentlich gemäß ist, die Gott von ihm erwartet. Gott hat den Menschen auf Offenheit sich gegenüber angelegt und ihn auf sich hin ausgespannt. „Aktive Passivität“, bewußtes Empfangenwollen, freudige Hingabe — das ist das Entscheidende sinnvoller Menschlichkeit nach dem Plan Gottes.

Als Typus solchen Menschseins vor und für Gott kann hingabe- und empfängnisbereite Fraulichkeit (*creatura*; Maria) bezeichnet werden; ebenso auch aller knechtlich-magdliche Diensteifer⁷. Insonderheit darf aber das Kind als Zeichen, die Kindheit als Symbol des vollen, dem Willen Gottes gemäßen menschlichen Stehens vor Gott angesprochen werden. Der Erwachsene lebt in und aus sich selbst. Das Kind dagegen empfängt. Es ist niedrig, von Wesen hinnehmend, es lebt von anderen. Wo und solange es Vollkind ist, tut es das unreflektiert, selbstverständlich, dankbar und fröhlich. Es ist das Glück des Kindes, geborgen zu sein. Die Freiheit davon, das Herausgehalten- oder -geworfensein aus der bergenden Liebe erscheint ihm nicht als begehrenswerter Zustand. Wer im geistlichen Bereich dergleichen tut und darlebt, wer das „Reich Gottes wie ein Kind annimmt“ (Mk. 10, 15), lebt gottgemäß. Wer sich vor Gott selbstsicher als erwachsen dünkt und gibt, bedarf der Umwendung (Mt. 18, 3: „Werden wie die Kinder“)⁸. Die Zuwendung Gottes an solche „Kinder“ ist besonders intensiv und herzlich; selbst die „bösen Menschen“ wissen ja ihren Kindern (zumeist noch) gute Gaben zu geben (Lk. 11, 13).

Wenigstens an der ersten Phase des menschlichen Heranwachsens deckt also theologische Anthropologie einmal mehr eine Tiefenschicht

⁵ Vgl. H. Volk a. a. O. 149—156.

⁶ Vgl. K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln - Zürich - Köln 1965, 262—276.

⁷ Vgl. J. M. Hollenbach, Der Mensch als Entwurf. Frankfurt 1958; ders., Christliche Tiefenerziehung. Frankfurt 1960.

⁸ Vgl. W. Trilling, Metanoia als Grundforderung der nt. Lebenslehre, in: G. Stachel-A. Zenner (Hrsg.), Einübung des Glaubens (Tilman-Festschrift). Würzburg 1965, 178—190, hier 188 f.

auf, die weltimmanenter Beobachtung entgeht. Das, was und wie das Kind (zumindest wegen der einen Strebung seines Herzens, dem dankbaren Kleinseinwollen — es gibt ja auch noch die „Großwerdetendenz“) ist, macht es zum Heilszeichen und Heilsweiser. Und erzieherische Zuwendung zum Kind ist eine der deutlichsten und unversteltsten menschlichen Widerspiegelungen der göttlichen väterlich-schöpferischen Liebe, mit der wir geliebt sind. Kindsein und Erziehung stehen und geschehen irgendwie immer im Horizont Gottes. Im Licht der Offenbarung erscheint jedes (schon geborene) Kind als besonderer Segen Gottes (niemals aber als ein Verhängnis) ⁹.

c) Der Mensch — so bekundet theologische Anthropologie weiter — ist jedoch nicht nur natürlicherweise auf Gott hin. Er wird auch und im eigentlichen Sinn nur von der Gnade Gott entgegen bewegt. Diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen verfremdet und verstellt das Menschsein nicht, vielmehr ist, nachdem der Gnadenratschluß Gottes ergangen und ausgeführt ist, ein Mensch ohne Gnade nicht mehr unverkürzt. Es gibt de facto keine natürliche und schon gar nicht eine innerweltlich-menschliche Seinsvollendung. Sich der Gnade zu verschließen, entspricht der unbewußt-bewußten neurotischen Regression und Flucht ins Infantile. Gnade dagegen entfaltet, vervollkommnet und überhöht den Menschen sukzessiv, macht ihn dynamisch, zum Pilger, zum Heranwachsenden.

Menschliches Heranwachsen erscheint im Licht der Offenbarung also ein drittes Mal als besonderer natürlicher Abglanz transzendenter Realitäten. Wie die (zweite wesentliche)¹⁰ Innentendenz den jugendlichen Menschen nach vorn und oben, in die Zukunft und auf Erwachsensein hin ausspannt und antreibt, ist Gnade im übernatürlichen Lebensbereich wirksam auf das geistliche „Vollalter“ hin (Eph. 4, 13). Erziehertum und Erziehertun aber — wofern es diesen Namen verdient — ist Abglanz der göttlichen Liebe, die ihr eigenes Leben gnadenhaft anbietet und einsetzt, damit der Mensch es gewinne.

d) Freilich bemerken Offenbarung und Theologie nicht nur Positives am und zum Menschen. In ihrem Licht schärfen sich auch die Konturen des Schattens, der über allem Menschlichen liegt. Die theologische Anthropologie interpretiert die Dissonanzen und Disharmonien, die das Menschliche allenthalben verstören, nicht als tragisches Verhängnis oder als notwendiges Übel, sondern als (vermeidbar gewesene) Schuld. Die offenbarungsbestimmte Menschenkunde weiß auch nicht nur von einzelnen Verfehlungen des einzelnen Menschen — diese zuzugeben ist wohl jeder Denkende geneigt. Das Offenbarungswort macht auch und v. a. eine

⁹ Vgl. W. Rest a. a. O. 61 f.

¹⁰ Vgl. dazu b) zum „Kleinseinwollen“ des Heranwachsenden.

sündige Verfaßtheit des Menschen vor und über aller einzelpersönlichen Sündentat deutlich. Wie eine böse, Licht und Luft absorbierende und dezimierende Dunstglocke hängt Sünde über allem Menschlichen, läßt sich immer mehr auf, ballt sich immer stärker zusammen, wie ein gefährliches schleichendes Giftgas durchdringt sie alles.

Dieses (vom „natürlichen“ Menschen aus gesehen) unausweichliche, übermächtige Böse, dieser Schuldzusammenhang, in dessen Unordnung man durch Menschsein einfach hin (*generatione*) eingeordnet wird, stigmatisiert und durchwaltet auch die Perioden der Kindheit und Jugend. Auch bezüglich der Sünde, der Sündigkeit wird am menschlichen Heranwachsen besonders offenkundig, was Menschsein heißt und in sich beschließt. Es gibt unter Menschen die sündenfreie, die indifferente, die gute einzelne Tat, es gibt Zeiten und Räume der Unschuld und Heiligkeit vor Gott und den Mitmenschen; aber der Mensch, jeder Mensch ist ohne (und irgendwie sogar gegen) sein Zutun eingereiht in Sündigkeit. Sie betrifft ihn und er vermehrt sie. Das gilt in gewisser Weise auch da, wo er das nicht will und wollen kann: Das Kind, das unbedacht, vielleicht sogar heiteren Herzens und besten „Gewissens“ agiert, stört, ärgert, verbittert, quält, vernichtet. Seine noch ambivalenten Anlagen und Umwelten, in deren Bahnen sich das Kind rechtens bewegt, verfahren den Heranwachsenden unmerklich und bisweilen plötzlich in etwas hinein, das nur mit der Bezeichnung Sünde, Schuld hinlänglich zu qualifizieren ist. So wird am Heranwachsenden Sünde als Tat und Zustand direkt manifest. Das Existential der Sündigkeit scheint am Heranwachsenden nicht nur abbildlich und typisch (wie die bisher benannten Wesenselemente theologischer Anthropologie) auf. Darüber hinaus ist freilich die kindliche Unbedachtheit, Augenblicksverhaftung und Launenhaftigkeit auch noch einmal als Typus menschlich-törichter Sündigkeit anzusprechen, als gleichnishafte Verdichtung der metaphysischen menschlichen Naivität und Verstockung, die sich durch dieses und jenes Vordergründige und Nichtige egoistisch dem Hören und Befolgen des Willens Gottes verschließt (vgl. Lk. 7, 31—34 par)¹¹.

e) Bei all ihrem Gewicht und ihrer Sinnenfälligkeit ist freilich die Sünde jetzt, in der Endzeit, nicht mehr das bestimmende Element des Menschseins. Als dessen entscheidendes Existential weist die theologische Anthropologie vielmehr die *Christusförmigkeit* des Menschen auf. Möglicherweise ist die Welt von vornherein auf Inkarnation und Christifikation hin entworfen und geschaffen. Mindestens jedoch ist ihr im sündenveranlaßten Erlöserhandeln Christi Christus als Haupt, Lebensquell und Zielpunkt zugeordnet worden. In Christus ist Gott dieser Welt unentrinnbar nahegekommen. Gott und Welt, besonders Gott und Mensch gehören nun unauflöslich zusammen. Zwar muß (hier) die Frage offen-

¹¹ Vgl. W. Rest a. a. O. 65.

bleiben, ob und wie etwa die Gottestat Christi an der Welt weniger bedeutsam und wirkmächtig am einzelnen Menschen sein könnte als das Gesetz der Sünde, unter dem jeder steht. Sicher ist aber, daß jeder Mensch in diesem Leben von Christus erfaßt, bestimmt und angerufen ist, besonders der Mensch, der Christus in Glauben und Taufe eingegliedert wurde. Diese Christozentrik der Welt ist zwar im wesentlichen noch unansehnlich, deshalb jedoch nicht unwirklich. Wenn der Gottessohn in seinen Erdentagen in allem außer der Sünde wie jeder Mensch erschien und in Knechtsgestalt bis zu seinem Kreuzestod lebte, kann er auch in der Gegenwart noch und sogar gerade in unauffälliger und unansehnlicher Menschlichkeit verborgen, aber anwesend und wirksam sein¹².

So gesehen erscheint menschliches Heranwachsen, zumal in der Epoche der Kindheit, wiederum als besonders intensive Verwirklichung der (göttlich überhöhten) Menschlichkeit. Auch das Kind, das bewußter und vollpersonaler Zuwendungen noch nicht fähig ist, kann mit der besonderen Einwohnung Gottes (durch Christus) beschenkt werden. Auch im menschlich noch Unmündigen kann Christus derart wirksam sein, daß dieses Kind im ontischen und eigentlichen Sinne heilig wird, so unsinnlich das ist, so unberührt davon (anscheinend) sein kleines Leben verläuft. Ja, gerade in dem Maß, in dem das Kind noch in Unselbständigkeit hineingebunden ist, kann Christus uneingeschränkt in ihm wirken. Alles menschliche Heranwachsen und Freiwerden (so naturgemäß und grundsätzlich gottgewollt es geschieht), bedeutet zumindest Gefährdung der Christusförmigkeit dieses Menschen und schränkt sie normalerweise durch Sünde wenigstens ein. In einer bestimmten, mehr oder weniger relativen Weise darf man also sagen, daß alle Kindheit und Jugend durch ihre besondere Christusnähe „a priori Gotteskindschaft“ ist¹³. Das Kind ist bis in die Jahre der Entscheidung und Unterscheidung hinein einer vollen Abkehr von Christus unfähig; es bleibt also wesentlich und spezifisch christusbezogen. Deshalb wiederum ist (wirklicher und zumal der erzieherische) Dienst am Kind immer auch ein besonders qualifizierter an Christus, den Mitmenschlichkeit überhaupt immer erreicht und eigentlich meint (Mt. 25, 31—46).

f) Erst mit Hilfe eines sechsten, des eschatologischen Datums theologischer Anthropologie ist aber der Mensch in seiner Grundbefindlichkeit vor Gott hinlänglich zu beschreiben. Denn „was der Mensch ist und wofür der Mensch ist, ist nicht dasselbe“¹⁴. Bestenfalls andeutungsweise, anfanghaft ist am Menschen in seiner gegenwärtigen Verfaßtheit

¹² Vgl. K. Rahner, Das Christentum und der „neue“ Mensch, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 159—179.

¹³ Vgl. W. Rest a. a. O. 80.

¹⁴ H. Volk a. a. O. 84.

schon abzulesen, was der Mensch eigentlich ist, sein kann und werden soll. Hoffnung, Entworfensein und Ausgespanntheit in die Zukunft hinein sind Wesenszüge des Menschen, den Gott ganz an sich ziehen, in die volle ewige Lebensgemeinschaft mit sich aufnehmen wollte. Nun hat aber in und mit Christus diese Zukunft schon begonnen. Damit dieses „neue Jerusalem“, das volle Gottesreich endgültig heraufkomme, muß also nicht alles Jetztige vernichtet werden. Es bedarf weithin nur noch der Verwandlung und Vereigentlichung, der Aussonderung des Widergöttlichen, das es jetzt noch in sich birgt.

So „sieht wohl, wer vermag zu sehn“¹⁵, dies Neue und Endgültige allenthalben in Vorverwirklichungen und Anbrüchen schon gegenwärtig. Zu den lebendigsten und eindrucksmächtigsten Zeichen dieses fortwährenden Heraufkommens Gottes inmitten dieser Welt gehören aber zweifellos das (frühkindliche) arglose Einssein mit allem, das fraglose Vertrauen, das selbstverständlich-dankbare Gutheißen des Gegebenen und Umgebenden, das im fröhlichen Spiel seinen bedeutsamsten Ausdruck findet. Zu dieser kindlichen Verbundenheit mit der mit- und untermenschlichen Welt gesellt sich nach dem daseinsdeutenden Offenbarungswort aber auch noch eine besonders intensive mit der übermenschlichen Geisterwelt, wenigstens dergestalt, daß diese Engelmächte die Kinder im Auftrag Gottes in „epochaltypisch“ spezieller Weise in Blick nehmen und umspielen (Mt. 18, 10). Nicht zu einem — schon in sich unbeschreibbaren — „paradiesischen“ Urzustand, wohl aber mit der eschatologischen Existenz, deren Wesenszüge jedenfalls chiffrenhaft aussagbar sind (vgl. Jes. 11, 6—9; Apk. 21, 3 f. 22—22, 5) kann also Kindheit einigermaßen füglich in Beziehung gesetzt werden. Aber auch das zweite Stadium menschlichen Heranwachsens, die Jugendzeit, ist in besonderer Weise Abglanz und zeichenhafte Vorwegnahme endzeitlichen Lebens. (Einige und nicht wenig) charakteristische Wesensmerkmale der Jugendlichkeit sind nach dem Ausweis der Entwicklungspsychologie Radikalität und Kompromißlosigkeit, Unbedingtheit, Drängen nach erfülltem, heilem Leben in makelloser, befreiter und gereinigter Welt. Darum und darüber hinaus ist das Jugendalter auch die normale Epoche der Bereiterklärung zu vorbehaltlos gottgemäßem Leben, zumal zu zeichenhaft ungewöhnlichem Dasein „um des Himmelreiches willen“ (Mt. 19, 12). Derartige Bereitschaft und solch existentielles Darleben sind aber Richtzeichen, deren das pilgernde Gottesvolk bedarf¹⁶.

An Kindheit und Jugend treten also alle Wesenszüge, die die Offen-

¹⁵ M. Mell, Das Apostelspiel (Inselbücherei 167). Wiesbaden 1958, 6.

¹⁶ Vgl. L. Bopp a. a. O. 367; K. Rahnner, Zur Theologie der Entsagung, in: Schriften zur Theologie II, 61—72; ders., Über die evangelischen Räte, in: Geist und Leben 37 (1964) 17—37.

barung am Menschen kenntlich macht, besonders deutlich zutage, wenn auch oft nur in der Verhüllung durch Menschlich-Natürliches. Das Licht der Offenbarung macht am menschlichen Heranwachsen in seinen beiden Epochen eine neue, die wesentliche Dimension sichtbar. Eine Pädagogik, die diese Dimension bewußt außer acht läßt oder gar in Abrede stellt, wird der ganzen Wirklichkeit und letztendlichen Berufung des Menschen nicht eigentlich gerecht.

KLEINERE BEITRÄGE

Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie¹

Das Buch stellt eine Dissertation der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Frankfurt am Main dar. Sie ist auf Anregung und unter Förderung von Helmut Ridder und Walter Mallmann entstanden. Der Verfasser bezweckt nichts Geringeres als eine Theorie einer koordinationsrechtlichen Ordnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche aufzustellen. Dabei beschränkt er sich auf die Erörterung einer koordinationsrechtlichen Regelung der Beziehungen zwischen dem freiheitlich-demokratischen Staat und der katholischen Kirche. Er will die Struktur des Mit- und Nebeneinanders von Kirche und Staat klären, die Zulässigkeit des Paktierens miteinander auf Grund von Verfassung und Glaubenslehre prüfen und die reale Praktikabilität einer Koordinationsordnung untersuchen.

Der erste Teil handelt über die allgemeinen Grundsätze einer kirchlich-staatlichen Koordinationsordnung. In dessen erstem Kapitel geht der Verfasser die Frage des Geltungsprinzips, d. i. des übereinstimmenden Willens von Kirche und Staat, an. Im zweiten Kapitel sucht Albrecht die obersten Grundsätze für die Entscheidung der Konflikte zwischen Kirche und Staat zu klären. Er findet dabei an erster Stelle das Vertragsprinzip, das ihm jedoch zu formal erscheint, um eine Lebenssituation zu regulieren. Der katholische Ordo-Gedanke im Sinne thomistischer Theologie und Philosophie kann nach Albrecht nicht Grundlage für eine dauerhafte Ordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses sein, wenn der staatliche Partner der weltanschaulich neutrale Staat der Gegenwart ist. Der Verfasser beantwortet indes nicht die Frage, ob diese Konzeption nicht einfach sachlogisch, also auch ohne eine Glaubensentscheidung einleuchtend ist. Inwiefern dadurch die persönliche Glaubensfreiheit des einzelnen tangiert wird, wie Albrecht behauptet, müßte entfaltet werden.

Albrecht schließt sich den in der letzten Zeit zahlreicher werdenden Stimmen an, die den völkerrechtlichen Charakter der Konkordate bestreiten oder bezweifeln (S. 55). Aber indem er einräumt, daß es partikuläres völkerrechtliches Vertragsrecht geben kann, gibt er auch zu, daß Divergenzen zwischen völkerrechtlichen Verträgen im allgemeinen und Konkordaten die Zugehörigkeit letzterer zum Völkerrecht nicht ernsthaft berühren können.

¹ Alfred Albrecht, *Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie*. Eine juristische Untersuchung. Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag. 1965. 310 S. Brosch.

Das dritte Kapitel befaßt sich mit dem politischen Vorbehalt in der von dem Verfasser so genannten Koexistenztheorie und in den sonstigen Konkordats-theorien. Der Verfasser verwahrt sich gegen die Ablehnung des politischen Vorbehalts durch die Vertreter der vertragsrechtlichen Auffassung. Damit geht er aber gegen das von ihm vertretene Koordinationsprinzip an, weil er dem Staat eine Überordnung einräumt. Er bescheinigt Krüger, Weber und Wengler, die die kirchlich-staatliche Koordinationsordnung in das Verfassungsrecht einordnen und einen politischen Vorbehalt zugunsten der staatlichen Seite aufstellen, daß sich ihre Auffassung mit der seinigen in dem Prinzip der induktiven Erfassung der Ordnungsprinzipien treffe. Immerhin bringt Albrecht an ihren Theorien Kritik an: „Der Konflikt zwischen dem Prinzip der vertragsrechtlichen Stabilisierung des Verhältnisses von Kirche und Staat und der unabwiesbaren Relevanz der politischen Dynamik wird in einer Weise gelöst, die die Normativität der konkordatären Ordnung sehr gefährdet“ (S. 93). Mit Recht weist er darauf hin, daß die Gestaltungskonflikte, die die Geschichte kennt, regelmäßig nicht den von Krüger ihnen zugelegten Charakter von unüberwindlichen Entwicklungen haben, sondern daß es sich um Entscheidungen politischer Akteure handelt.

Albrecht stellt seinerseits als Kriterium und Ausgleichsfaktor zwischen Kontinuität und Dynamik den Vorbehalt der demokratischen Legitimität auf. „Die politische Problematik der Gestaltungskonflikte wird mit diesem Vorbehalt der demokratischen Legitimität anerkannt. Er sichert das legitime politische Interesse des freiheitlich-demokratischen Staates, auf das dieser nicht verzichten kann. Gleichzeitig bewahrt er das vertragliche Prinzip, indem er einfache politische Willensänderungen des Staates und Willkürakte ausschließt. So wird der Einbruch in die starre und in dieser Starrheit für politische Verträge über eine von der politischen Dynamik erfaßte Materie unmögliche vertragsrechtliche Absicherung des Status der Kirche auf eine klar umrissene qualifizierte Ausnahme-situation beschränkt; Bewahrung und Entwicklung werden in einer zweck-entsprechenden Synthese verbunden“ (S. 96).

Im zweiten Teil seines Werkes bespricht Albrecht die Rechtsmöglichkeit einer Einigung von Kirche und Staat auf eine koordinationsrechtliche Ordnung ihrer Beziehungen. Er stellt sich die Frage, ob sich Kirche und Staat in den sie gemeinsam berührenden Angelegenheiten auf das Koordinationsprinzip festlegen können. Staat und Kirche erkennen, meint Albrecht, heute deutlicher als manchesmal zu früheren Zeiten ihre Grenzen; dabei ist freilich von den ideologisierten totalitären Staaten abgesehen. Denn: „Die Folge eines Totalitarismus ist immer ein durchgehender Monismus auf allen Gebieten des Lebens“ (S. 101). Der repräsentative Staat jedoch steht in der Gesellschaft und empfängt von ihr seine materialen Werte; damit ist die Einigungsmöglichkeit grundsätzlich gegeben. Der Verfasser tritt in eine sorgfältige Untersuchung der Frage ein, wie die Kirche zu dem Koordinationsprinzip stehe. Er sieht richtig, wenn er der Meinung ist, daß das Paktieren der Kirche mit dem Staat über *res spirituales* und *res mixtae* eine Konzession ist; die Kirche darf Konkordate schließen, sie muß es von ihrem Wesen her nicht tun. Sie darf „von ihrer theologisch begründeten, der weltlichen Macht übergeordneten Position auf die politische Ebene der Gleichrangigkeit hinabsteigen, um sich unter Wahrung ihrer unverzichtbaren Verantwortung für das Seelenheil mit der staatlichen Gewalt politisch zu arran-

gieren“ (S. 111). Zum Verständnis dieser Möglichkeit dient die Unterscheidung von Innehabung und Ausübung eines Rechtes. Der kirchliche Vertragspartner verzichtet auf den Gebrauch seiner Rechtsmacht, nicht auf die rechtliche Befugnis selbst. „Der Papst kann daher frei über die Art und Weise bestimmen, wie er seine unverzichtbare Rechtsmacht gebraucht, mit welchen Mitteln er die Zwecke der Kirche verfolgt. Wenn er der Auffassung ist, es sei im Hinblick auf die Situation des Verhältnisses von Kirche und Staat erforderlich und opportun, der weltlichen Macht gegenüber auf den Gebrauch bestimmter Rechte zu verzichten, um die Lage der Kirche zu verbessern, oder der weltlichen Gewalt eine bestimmte Art und Weise ihres Gebrauchs zuzusichern, so darf er diese Regierungsentscheidung treffen. Er darf sie, wenn es erforderlich ist, auch vertraglich verfestigen. Ja, er hat nach kanonistischer Auffassung nicht nur die rechtliche Befugnis, sondern ex iure divino sogar die Pflicht, seine Rechte in dieser zweckrationalen Weise auszuüben“ (S. 112).

Die kirchliche Anerkennung des Koordinationsprinzips sieht Albrecht in zweifacher Weise eingeschränkt, nämlich durch den Vorbehalt des Seelenheils und durch die Unmöglichkeit eines Verzichts auf die Substanz der potestas spiritualis (S. 114). Die Erklärung dieser beiden Beschränkungen fällt indes auch dem gewandten Albrecht nicht ganz leicht. Ich bezweifle, ob man formulieren kann, die Kirche dürfe sich durch die Weltbindung niemals in eine Rechtslage bringen, in der sie eine ihr iure divino zustehende Befugnis nicht mehr oder nicht mehr so ausüben könne, wie sie das für die Erfüllung ihres Auftrages für erforderlich erachte (S. 115). Der Kompromißcharakter der ausgehandelten Vertragsnormen besteht ja gerade darin, daß die Kirche nachgibt, daß sie gegenüber einem *malum maius* ein *malum minus* hinnimmt, wie es z. B. in dem Recht der Nomination der Bischöfe durch das Staatsoberhaupt liegt. Für notwendig erachtet die Kirche grundsätzlich, daß der gesamte Besetzungsvorgang beim Bischofsamt in ihrer Hand liegt, also sowohl die Auswahl der Person als auch die Übertragung des Amtes. Aber wegen gewisser Umstände und im Hinblick auf andere Vorteile wird eben eine an sich nicht erwünschte Regelung in Kauf genommen, die der Kirche zwar nicht ideal, aber tragbar erscheint. Richtig ist, was Albrecht S. 116 schreibt: „Die Koordinationsentscheidung hat notwendig das Wohl der Kirche zu sehen. Wenn sie unter den gegebenen Umständen zu Ergebnissen führen würde, die ihrem Zweck entgegengesetzt sind, wenn also die Entscheidung den Zwecken der Kirche mehr schädlich als nützlich sein würde, dann verliert sie ihre Verbindlichkeit.“ Indem die Kirche in einer bestimmten Materie paktiert und in dieser Weise paktiert, gibt sie jedoch zu verstehen, daß der Nutzen überwiegt. Ohne eine grundlegende Veränderung der Verhältnisse, die die Berechtigung zur Inanspruchnahme der *clausula rebus sic stantibus* gibt, kann nicht später als schädlich bezeichnet werden, was früher für nützlich gehalten wurde.

Richtig schreibt Albrecht weiter, die Koordinationsentscheidung sei kirchenrechtlich nicht denkbar als rechtsverbindliche Dezimierung der virtuellen Allzuständigkeit des Papstes zur autoritativen Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in den geistlichen Angelegenheiten, sondern nur als „das Rechtsversprechen, die Ordnungsmacht in einer bestimmten Art und Weise auszuüben, mit der Folge, daß bei Nichtbeachtung dieser Bindung der Vorwurf

des rechtswidrigen Verhaltens erhoben werden darf“ (S. 117). Man wird endlich auch den Satz recht verstehen können, in dem Albrecht das etwas odiose Wort „Privileg“ verwendet. Er schreibt: „Der Staat, der durch das Übereinkommen Einflußmöglichkeiten im Bereich der res spirituales oder der res spirituales annexae erlangt, übt im Sinne der kirchlichen Auffassung immer ein ihm unter bestimmten Vorbehalten vertragsrechtlich zur Praktizierung (also nicht der Substanz nach) überlassenes kirchliches Recht als Privileg aus“ (S. 119). Der Ton liegt bei dieser Äußerung auf dem Wort „vertragsrechtlich“; damit ist das sog. „Privileg“ der freien Disposition des kirchlichen Gesetzgebers entzogen. Es wird mit dem Begriff der vertragsrechtlichen Privilegierung nur das kirchliche Konzedieren ausgedrückt, nicht aber eine Abschwächung der vertragsrechtlichen Verbindlichkeit behauptet. „Es wird damit nur der sich aus der katholischen Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat ergebenden Rechtsauffassung, daß die Kirche in diesen Angelegenheiten befehlen könnte, terminologisch Rechnung getragen“ (S. 121).

Der Verfasser macht sich die Auseinandersetzung mit der hierokratischen These nicht leicht. Er verzichtet auf billige Vereinfachungen, welche den Angriff auf sie erleichtern sollen. Man wird ihm zustimmen müssen, wenn er das Hauptgewicht bei der Widerlegung auf die Zweckargumentation legt (S. 127).

Albrecht wendet sich anschließend dem Thema „Staat und Koordinationsprinzip“ zu. Er möchte die völkerrechtliche Eigenständigkeit der Kirche auf die gesamtkirchliche Willensbildung einschränken und damit den Raum freimachen für eine Einflußnahme des Staates auf die innerstaatliche Aktivität der Kirche. „Die Anerkennung als Völkerrechtssubjekt und eine gleichzeitige Einflußnahme des anerkennenden Staates auf die Tätigkeit der Kirche innerhalb seines Territoriums widersprechen sich keinesfalls. Denn durch eine staatskirchenrechtliche Regelung, die das Verhältnis des Staates zur Gebietsherrschaftsmacht staatsgesetzlich bestimmt, wird die völkerrechtliche Souveränität der Kirche als Weltkirche und Weltmacht nicht beeinträchtigt, weil ja dadurch weder die Gesamtkirche völkerrechtlich unzulässig als innerstaatlicher Verband behandelt noch die anerkannte eigenständige Willensbildung beeinträchtigt wird“ (S. 133).

Unannehmbar sind die Ausführungen Albrechts zu der Frage der theologischen Eigenständigkeit der Kirche und dem Gebietsherrschaftsmonopol des Staates (S. 135 ff.) Albrecht sieht die Kirche in ihrer Andersartigkeit und Eigenständigkeit mitnichten der Staatsgesetzgebung entzogen. Das sei eine theologische Behauptung, die staatsrechtlich erst relevant werden könne, wenn sie von der demokratischen Mehrheit angenommen werde. Diese Meinung Albrechts rührt an die weitergehende, auf letzte weltanschauliche Fundamente zurückführende Frage, ob die Mehrheit, u.U. die qualifizierte Mehrheit in einer Demokratie „alles“ kann oder nicht. Wer die Bindung an Gott und Naturrecht als unzulässige Präformierung und Beschränkung des Mehrheitswillens, als ein Moment undemokratischer Transzendenz ansieht, der kann sich freilich den Folgerungen Albrechts nicht entziehen. Dann ist jedoch die Frage angebracht, ob zwischen Totalitarismus und säkularisierter Demokratie noch ein wesentlicher Unterschied gefunden werden kann. In Deutschland glauben die Vertreter der (von der Meinung Albrechts abweichenden) Auffassung, daß gewisse Grundsätze vor konstitutionell, der Mehrheitsentscheidung radikal entzogen sind, daran, daß zu

diesen grundsätzlich von allen anerkannten Gegebenheiten auch die Eigenständigkeit der Kirche gehört. Die Schrift Albrechts, aber auch die sich mehrenden Äußerungen anderer Autoren zeigen, daß die Vermutung eines Konsensus in dieser entscheidenden Frage nicht (mehr) zu Recht besteht. Indes muß auch Albrecht zugeben, daß kein Staat ohne ein Wertgefüge als Grundlage seiner Rechts- und Sozialordnung stabil und aktionsfähig sein kann (S. 142). Ich bin überzeugt, daß alle Bürger über diese Notwendigkeit übereinstimmen; die Unterschiede, ja Gegensätze zeigen sich erst bei der Bestimmung des Inhalts dieses allgemein vorausgesetzten Wertgefüges. Auch Albrecht gibt zu, daß die Gestaltung der Kirchenfreiheit nicht im Belieben der Staatsgewalt steht. „Sie ist einmal infolge der Glaubensfreiheit durch das Selbstverständnis der Kirche und sodann durch ihre öffentliche Aufgabe in dem freiheitlich-demokratischen Prozeß der Bildung und Propagierung von Werten festgelegt“ (S. 142). Indem man zugibt, daß die Kirche Werte vertritt und schafft, vollzieht man bereits eine Entscheidung, die, wenn Albrecht konsequent wäre, dem demokratischen Mehrheitsbeschluß nicht vor-, sondern nur nachgeordnet werden dürfte. Daran vermögen Sätze wie die folgenden nichts zu ändern: „Die Kirche hat keine systemtranszendent begründete originäre Rechtsstellung. Eine Argumentation, welche die Rechtsstellung der Kirche unmittelbar auf das theologische Selbstverständnis der Kirche stützt und von der Staatsgewalt die Beachtung eines bestimmten Status der Kirche als Befolgung eines göttlichen Gebotes verlangt, ist im freiheitlich-demokratischen Staat nicht möglich. Das theologische Wesen der Kirche ist nur als Auffassung der aus freiem Willen gläubigen Bürger relevant, weil es Inhalt einer Glaubensentscheidung ist, die die staatliche Gewalt durch ihre Verpflichtung auf die Garantie der Glaubensfreiheit zu respektieren hat, nicht als Wille Gottes“ (S. 143). Mit diesen Äußerungen wird die Tatsache verkannt, daß die Demokratie, die Albrecht im Auge hat, zu weit über neun Zehnteln aus Bürgern besteht, die sich als Christen bezeichnen. Diese fundamentale Tatsache kann nicht um der angestrebten Reinheit des Systems willen ignoriert werden.

Zum Begriff der Glaubensfreiheit, der bei Albrecht eine große Rolle spielt und aus dem er weittragende Konsequenzen ableitet, ist zu fragen, ob es begriffsnötig ist, ihm die Bedeutung und Ausdehnung zu geben, die Albrecht ihm gibt. Bekanntlich hat sich der Inhalt des Begriffs im Laufe der Geschichte gewandelt. Heute besagt er u. a. die Möglichkeit, den Glauben auch ohne Angabe von Gründen jederzeit zu wechseln oder überhaupt jeden (religiösen) Glauben aufzugeben. Mir erscheint es denkbar, daß es Schranken gegen den Mißbrauch der Glaubensfreiheit durch den einzelnen geben könnte.

Von wachsender Bedeutung sind heutzutage Ausführungen über die Zulässigkeit des Koordinationsprinzips für den Staat. Es wäre viel gewonnen, wenn sich auf der Seite der sog. Liberalen die Auffassung Albrechts durchsetzen könnte, wonach es dem Sinnprinzip des freiheitlich-demokratischen Staates entspricht, seine Autorität nur insoweit einzusetzen, als es zur Verwirklichung der Staatszwecke unvermeidbar ist (S. 156). Die Anerkennung des Koordinationsprinzips bringt eine Beschränkung der Souveränität mit sich. Letztere Beschränkung wird nach Albrecht durch den politischen Vorbehalt, daß die koordinationsrechtlich vereinbarte Ordnung dauernd demokratisch legitimiert sein muß, demokratisch vertretbar gemacht (S. 157).

Der Verfasser überprüft sodann an den spezifischen Strukturkonsequenzen des Koordinationsprinzips die Zulässigkeit des letzteren (S. 160 ff.). Er unterscheidet Glaubensfreiheit als Ausdruck eines weltanschaulichen Relativismus und Glaubensfreiheit als weltanschauungsneutrales politisches Ordnungsprinzip (S. 178). Die Kirche könne die Glaubensfreiheit als Freiheitssicherung, gerichtet gegen die politische Macht als Glaubensmacht, anerkennen (S. 179). Die Entwicklung auf dem 2. Vatikanischen Konzil hat diese Meinung offensichtlich bestätigt.

Der Begriff des Öffentlichkeitsanspruches wird von Albrecht zu eng gefaßt; es wird namentlich das Spezifische des kirchlichen Öffentlichkeitsanspruches, das ihn von allen anderen an der gesellschaftlichen Wertbildung und Wertpropagierung beteiligten geistigen Mächten unterscheidet, nicht erkannt (S. 200 ff.). Es sei hier auf meine Rezension des Buches von Conrad in dieser Zeitschrift² verwiesen. Der Staat hat in neuesten Kirchenverträgen mit der evangelischen Kirche eben das getan, was er nach Albrecht nicht tun kann, nämlich die Kirche in ihrem theologischen Selbstverständnis anerkennen.

Der Satz: „Auf die göttliche Ordnung der Ehe verpflichtet ist der einzelne, nicht der Staat als Institution“ (S. 202) ist vom katholischen Standpunkt aus unrichtig. Es gibt keine doppelte Moral. Wenn das staatliche Eherecht nicht der göttlichen Ordnung der Ehe folgt, dann steht es wider sie. Neutralität ist angesichts der Notwendigkeit der Entscheidung, vor die das göttliche Gebot stellt, nicht möglich. Werden im Staat nicht katholische Auffassungen kodifiziert, dann eben protestantische, wie es im deutschen Eherecht beispielsweise in weitem Umfang der Fall ist. Es ist nicht einzusehen, weshalb die katholische Kirche auf den Anspruch institutioneller Sicherung ihrer Ehelehre verzichten soll (S. 202 f.), nachdem der Protestantismus seine Ansicht, jedenfalls in Deutschland, durchgesetzt hat. Die obligatorische Zivilehe wird gerade nicht, wie Albrecht glauben möchte, als „reines Ordnungsprinzip in einer pluralen Gesellschaft“ (S. 203) verstanden, sondern tritt mit dem diktatorischen Anspruch auf zeitliche Priorität, ja Alleinherrschaft auf.

Im dritten Teil seines Werkes wendet sich Albrecht der rechtlichen Verwirklichung des Koordinationsprinzips zu. Er bietet hier eine Art allgemeinen Teils der Verträge zwischen Kirche und Staat. Zu den Ausführungen des Verfassers im dritten Teil seiner Untersuchung wären manche Anmerkungen zu machen. In dem Streit zwischen Monismus und Dualismus hinsichtlich des Abschlusses von Verträgen zwischen Kirche und Staat entscheidet sich Albrecht für die dualistische These (S. 214 ff.). Zu den von Albrecht mehrfach (z. B. S. 230, 240) angezogenen Abkommen von *Ecclesiae peculiare*s mit dem Staat wäre manches nachzutragen. Die Auslegung, die Albrecht der *Allocutio* Benedikts XIV. vom 21. November 1921 gibt (S. 260 ff.), halte ich für richtig. Der Papst hat nicht daran gedacht, ganz allgemein die politische Diskontinuität als Beendigungsgrund anzuerkennen. Das Schicksal des napoleonischen Konkordats beispielsweise zeigt, wie indifferent Konkordate gegen den Wechsel der Regierungsform sind. „Ob der Staat diese oder jene Regierungsform hat, ist der Kirche prinzipiell völlig gleichgültig. Es kommt für sie immer nur darauf an, daß der Staat,

² TrThZ 74 (1965) 116—121.

gleich welche Regierungsform er hat, die Kirche nicht daran hindert, ihre Mission frei auf dem seiner Souveränität unterstehenden Gebiet auszuüben“ (S. 263). Bei der Aufzählung von Tatbeständen, die zu echten Gestaltungskonflikten der Partner führen können (S. 264 ff.), wird man in einzelnen Punkten anderer Ansicht sein können als der Verfasser. Die Geschichte läßt erkennen, daß Probleme, die die Konkordate aufgeben, allzu häufig nicht juristisch, sondern politisch entschieden werden. Auch auf diesem Gebiet zeigt es sich, daß die Weltanschauung nicht selten eine Entscheidung stärker prägt als das Recht. Zustimmung wird man, wenn Albrecht bezüglich der Wirksamkeit von Konkordaten schreibt: „Die Wirksamkeit der Koordinationsordnung besteht im ständigen Gelingen des Ausgleichs widerstreitender Interessen. Das Wirksamkeitsproblem ist daher das Problem der Konstanz des anfänglichen Ordnungswillens und der Bereitschaft zu neuen Kompromissen in Konfliktsituationen“ (S. 302 f.). Und weiter unten: „Das Wirksamkeitsproblem darf nur aufgefaßt werden als ein Problem der Stabilisierung des allgemeinen Interesses an der friedlichen Koexistenz von Kirche und Staat. Die Konstanz des Interesses an diesem obersten Ordnungsprinzip ist die Bedingung für eine dauernde Wirksamkeit der kirchlich-staatlichen Übereinkommen. Ohne gegenseitige Achtung, ohne eine dauernde Gesinnung der Partnerschaft ist eine kirchlich-staatliche Koordinationsordnung unwirksam“ (S. 303).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß das Buch Albrechts ein Werk von erheblicher Dichte ist. Der Verfasser hat sich mit dieser Abhandlung als ein scharfsinniger, mit der Gesamtproblematik des Verhältnisses von Kirche und Staat bestens vertrauter Jurist erwiesen. Er geht keiner Frage aus dem Wege und scheut sich nicht, auf neuen Pfaden zu wandeln. Der Verfasser verfügt über eine große Fähigkeit zur Deduktion und starke systematische Begabung. Obwohl die Abhandlung keine leichte Lektüre darstellt, liest man sie mit Genuß an der Präzision und Eindringlichkeit der Darstellung.

Albrecht hat sich auch in die theologischen Gebiete hineingearbeitet, die im Zusammenhang mit seinem Thema stehen. Einer seiner hauptsächlich theologischen Gewährsmänner ist Karl Rahner. Bei aller Anerkennung der großen Bedeutung dieses von machtvollen Organisationen und einflußreichen Personen geförderten, von einem exakt arbeitenden Propagandaapparat überall bekannt gemachten, sehr vielseitigen Theologen, darf nicht übersehen werden, daß er in manchen Punkten eine extreme Stellung einnimmt. Es ist daher zu bedauern, daß neben der merkwürdig monoton geprägten, entscheidend von Rahner beeinflussten neuen Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche auch ein bedeutender theologischer Artikel im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, auf den sich Albrecht oft beruft, von Rahner geschrieben und dementsprechend ausgefallen ist.

Störend wirken in dem Buch die zahlreichen Druckfehler. Ich lasse eine Liste folgen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

- S. 23: Ordo ist masculini generis.
- S. 24 A. 4 (25): Bourges statt Bourries.
- S. 30 A. 27: Golther statt Golder; Erscheinungsort und -jahr: Stuttgart 1874.
- S. 46 A. 7: Concordata statt concordati.
- S. 48: Nicht: Pius IX., sondern: Pius X.

- S. 51 A. 22: AAS 5 (1913) statt 1933.
- S. 103: synallagmatische Verträge.
- S. 107: *societas perfecta*.
- S. 110: Prinzip der Regierungsfreiheit.
- S. 123 A. 74: *obligatio decentiae*; wieder (statt wider); *ad nutum*.
- S. 126 A. 85: muß es in dem Zitat aus Fellermeiers Buch heißen: „Da nun...“ (statt: nur).
- S. 139: im *eminenten* Sinne.
- S. 152: wertoffenen pluralen Gesellschaft.
- S. 153: Funktion.
- S. 159: aggressiv.
- S. 161 A. 149: fehlt Angabe der Seitenzahl.
- S. 163: das ihr in einer noch günstigen Situation.
- S. 164: allgemein durchgesetzt.
- S. 168: gelte (ohne n).
- S. 172: insbesondere.
- S. 178: *Zelo Domus Dei*.
- S. 179 A. 178: Bündnisses.
- S. 180: Vordergrund.
- S. 183: *iure divino*.
- S. 186 A. 192: *directa*.
- S. 193: paktiert.
- S. 195: besser: Mitwirkung der *staatlichen* Gewalt (statt: menschlichen Gewalt).
- S. 196 A. 222: *ecclesia peculiaris*.
- S. 207: Rechtsetzungsverfahren.
- S. 208 A. 2: Triepel.
- S. 212: unrichtig: Art. XII des bayerischen Konkordats vom 11. 3. 1933 (!)
- S. 215: die Inhaber der Staatsgewalt; zu respektierender Entscheidung.
- S. 218: ein Befehl.
- S. 233: Sorgfaltspflichten.
- S. 242: *justitiabel*.
- S. 245: Rechtsverbindlichkeit der kirchlichen... Entscheidung für das Koexistenzprinzip.
- S. 250: nach *kirchlichem* ... Recht.
- S. 252: *staatlichen* Recht; *uno actu*.
- S. 257 unten sind zwei Zeilen vertauscht.
- S. 259: R. Naz.
- S. 260: *exstittisse*.
- S. 261: Identität.
- S. 263: kanonistischen Lehre.
- S. 269: wurde ... begründet.
- S. 270: Paziszent.
- S. 271: nach: „*einseitigen staatlichen*“ fehlt das Hauptwort.
- S. 282: *neuerworbene* Gebiete.
- S. 284: *mutuo consensu*.
- S. 286: *causas*.

- S. 290: verneint.
 S. 298: res spirituales annexae.
 S. 301: 15. 7. 1801.
 S. 303: Man kann sagen; Ordnungsprinzip.
 S. 306: Kirche und Staat müßten.

Prof. Dr. Georg May, Mainz

BESPRECHUNGEN

DOGMATIK

Rahner, Karl, — Ratzinger, Josef: Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones disputatae 25. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 69 S.

Nachdem Rahner auf die Anwesenheit des offenbarenden Gottes im Glaubensakt hingewiesen hat, erinnert Ratzinger in seiner edlen und klaren Sprache an den Streit um die Überlieferung, der Katholiken und Protestanten trennt, und an die gegenwärtige, z. T. unsachlich geführte Kontroverse über die Auslegung des Trienter Dekretes. Noch im 16. Jahrhundert war es allgemein anerkannte Wahrheit, daß die Heilige Schrift nur Kunde von der Offenbarung gibt, nicht Offenbarung ist. Wie H. Groß gezeigt hat, lassen die Motivtranspositionen im AT, das bis ins 3. Jahrhundert als die Schrift schlechthin galt, erkennen, wie die Offenbarung gewachsen ist. Endgültig für diese Heilszeit ist sie geworden durch Christus. Als Hinweis auf ihn wurde das AT in der Christenheit ausgelegt. Das NT gibt nicht nur Kunde von Christus und den ersten Christen, sondern birgt schon in sich und zeigt die kirchliche Überlieferung von Glaubenswahrheiten. In einem sorgfältig durchgeführten Rückgriff auf die Trienter Akten weist R. sodann nach, wie in das Dekret über Schrift und Überlieferungen verschiedene Auffassungen hineingeflossen sind, so daß sich darin feststellen lassen „das Eingeschriebensein der Offenbarung = des Evangeliums nicht bloß in der Bibel, sondern im Herzen; 2. das Sprechen des Heiligen Geistes die ganze Zeit der Kirche hindurch; 3. die konziliare Aktivität der Kirche; 4. die gottesdienstliche Überlieferung und die gesamte Lebensüberlieferung der Kirche“.

I. Backes, Trier

MORAL

Weber, L. M., *Mysterium magnum*, zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit, Freiburg-Basel-Wien: Herder (1964) 124 S., 9,80 DM (Quaestiones disputatae, 19.).

Weber hat hier 3 Vorträge zusammengefaßt, die er zu heutigen Problemen über die Ehe gehalten hat: die Natur der Ehe, 9—12; christliche Bejahung personaler Geschlechtlichkeit, 63—86; Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit, 87—121. Besondere Bedeutung scheint uns der 1. Vortrag zu haben, in dem W. zu der heute so viel erörterten Frage nach der Natur der Ehe bedeutsame Erwägungen vorlegt. Die Begriffe: Natur, naturhaft, naturgemäß, unnatürlich in ihrer Beziehung zur Ehe und zum Geschlechtlichen überhaupt, unterzieht W. einer eingehenden Untersuchung und kommt zu dem Ergebnis: (S. 53) „Der unklare Begriff der Natur muß ... in jedem einzelnen Fall bez. seiner Bedeutung kritisch untersucht ... und gedeutet werden. Wo der Naturbegriff für sich allein genommen und von der konkreten Existenz des Menschen losgelöst wird, ist er kein geeignetes Kriterium für die moralische Bewertung des ehelichen Lebens und zu seiner richtigen Gestaltung.“ Zur Natur des Menschen gehört nicht nur das biologische und physiologische Element, sondern auch die Ratio als Wesenselement des Menschen. — Von der ganzen leib-seelischen Natur des Menschen ergibt sich die ihm eigene „personale Geschlechtlichkeit“, die nicht von der Geschlechtlichkeit des Tieres abgeleitet werden kann. Das wird wohl oft nicht beachtet! Auch die „christliche Bejahung“ darf es nicht übersehen. Das gilt auch für die Jungfräulichkeit, wenn sie eine wirkliche Lebensform sein soll. W. weiß um die Schwierigkeiten im praktischen Leben und die geistigen Bewegungen der Gegenwart. Seine Überlegungen sind ruhig und behutsam, aber auch in die weitere Forschungweisend, wofür ihm besonders zu danken ist! Unter den Moraltheologen im deutschen Sprachraum ist W. als Autorität anerkannt. Hier wie auch im Dialog mit Fachleuten aus der Medizin und Psychologie geht es ihm nicht um das Durchsetzen der eigenen Meinung, sondern um die Erkenntnis der Wahrheit, die einen Weg für das praktische Leben zeigen kann.

Dieses Bemühen kommt auch in den anderen Veröffentlichungen L. M. Webers zum Ausdruck, besonders in dem Büchlein *Ehenot-Ehegnade*, Seelsorge-Verlag Freiburg i. B., 167 Seiten, das er eigens für Seelsorger geschrieben hat.

Er gibt darin den heutigen Stand der innerkirchlichen Diskussion über grundsätzliche Fragen und die verantwortliche Führung des ehelichen Lebens. Die sachliche Erörterung des Für und Wider ist wohlthuend. Sie weist Wege ohne noch ein abschließendes Urteil geben zu können.

In diesem Zusammenhang scheint uns wichtig und pastoral bedeutsam der Hinweis auf das kirchliche Lehramt und die Autorität des Papstes und die noch immer ausstehende Antwort der Päpstlichen Kommission. — Das Büchlein, das erfreulicherweise schon in der Hand vieler Seelsorger ist, sei wärmstens empfohlen!

Das gleiche gilt von dem Büchlein *Liebe in Gewissensnot* (Werkbundverlag, Würzburg, 5. Aufl. 1962, 68 S., 3,20 DM).

Der Arzt W. Indago und der Priester Prof. Dr. Egenter „sprechen zu Braut- und Eheleuten“ in sieben Briefen: an eine Mutter, einen Verlobten, zwei Verlobte, einen Ehemann, eine Ehefrau, und der Priester an den Arzt; über geschlechtliche Beratung von Kindern und Jugendlichen; über seelische und religiöse Schwierigkeiten in der Zeit der Brautschaft und jungen Ehe; über die biologischen Vorgänge des Geschlechtslebens besonders in Hinsicht auf die Entstehung neuen Lebens. Besonders gut und fein sind die Ausführungen Egenters zu dem Problem der periodischen Enthaltsamkeit oder „Zeitwahl“ in der Ehe (51–68), in denen die Bedeutung echter religiöser Haltung für diese Frage sehr überzeugend aufgezeigt wird. — Den Verfassern dieser inhaltlich und sprachlich ausgezeichneten feinen Schrift werden viele Leser dankbar sein!

N. Seelhammer, Trier

Freiherr von Gagern, Friedrich, *Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft*. 3. Aufl. München, Manz-Verlag 1963, 316 S., 16 Bildtafeln, 30 anatomische Abbildungen. LW. 24,80 DM.

Die 3. Auflage des Buches beweist, daß es sich einen großen Leserkreis erworben hat; mit Recht! Der als Arzt und Psychologe bekannte Verf. hat es verstanden, einem zu wirklichen allgemein menschlichen, psychologischen und ethischen Anliegen gerecht zu werden. Dieses ist: Klarheit zu haben in den Fragen des menschlichen geschlechtlichen Lebens überhaupt, seine individuelle und soziale Bedeutung und für die Ehe insbesondere. — Die im 2. Teil gegebene biologisch-physiologische „Aufklärung“ (bildliche Darstellungen) begründet der Verf. mit der Beobachtung vieler Erzieher, daß diese von jungen Menschen geradezu gesucht werden und oft nicht einer gesunden Entfaltung des geschl. Lebens dienen. Trotzdem ist die Frage berechtigt, ob das ganze Bildmaterial „notwendig“ war? Darf man überhaupt die Äußerungen von Eheleuten verallgemeinern, die den Arzt oder Psychotherapeuten aufsuchen, und daraus ein allgemein gültiges Bild von der Auffassung über Geschlechtlichkeit und Ehe gewinnen? Man könnte aus manchen Veröffentlichungen den Eindruck gewinnen, daß es keinen (kath.) Jugendlichen gäbe, der nicht die falsche verbogene Auffassung hätte, das Geschlechtliche als solches sei böse, ungeziemend, so daß man sich nicht ehrlich damit befassen dürfe. Das ist zum mindesten übertrieben! Ähnliches gilt von der oft behaupteten Auffassung „der meisten Eheleute über die eheliche Begegnung“. Es mag zutreffen, daß solche ungesunden Haltungen meist nur dem Arzt bekannt — und sicher manche auch niemand bekannt — werden, aber doch bestehen. Aber trifft das sicher für die Mehrzahl der Ehen zu? Es besteht kein Zweifel darüber, daß auch viele kathol. Eheleute „nicht fertig werden“ mit der rechten Gestaltung ihrer geschlechtlichen Gemeinschaft. Dafür dürfte aber der eigentliche Grund die Frage einer erlaubten Geburtenbeschränkung sein! — Zu dieser heute objektiv drängenden — und durch zahllose Veröffentlichungen noch interessanter gemachten Frage — sind die Ausführungen des vorliegenden Buches sachlich, nüchtern, von ärztlicher und pädagogischer Sorge getragen. — Das Buch ist geschrieben für Eheleute und alle, denen es zu tun ist um Klarheit im Wissen und gewissenhafte verantwortliche Führung des geschl. Lebens als eines so wichtigen Lebensgebietes. Wer diese Einstellung mitbringt und nicht von ungesunder Neugier sich treiben läßt, wird die von Ehrfurcht diktierten offenen Ausführungen des Verf. mit Nutzen lesen und zu ehrfürchtiger Unbefangenheit gelangen. Freilich gilt dabei stets, was Verf. S. 299 von einem besonderen Fall sagt, daß „wer die Ordnung... nicht verletzen will, zu vielen äußeren und inneren Opfern bereit sein muß“. Ohne Opfer gibt es keine innere und äußere Freiheit und keine starke Lebensführung. — Sehr dankenswert sind auch die psychologisch-pädagogischen Hinweise (S. 195 ff.) zur Erkenntnis von Fehlhandlungen und Fehlhaltungen, die durch eine unkluge Erziehung entstehen können. Es ist sehr interessant, daß viele Aussagen in dem Buch: Vollkommene Ehe von Van der Velde (1930) über die Begegnung der Gatten, die damals schockierend wirkten, so daß das Buch (3 Bde.) von Rom indiziert wurde, im Laufe der Jahre doch anerkannt

wurden, und heute in ihrem positiven Wert nicht nur bei von Gagern vertreten werden, sondern auch in der kathol. Jugendpädagogik und in der Moraltheologie ihren Platz haben. Vgl. Häring, *Gesetz Christi*, 5. Aufl. 3. Bd. S. 361 f.; Mausbach-Ermecke, *Kathol. Moraltheologie*, 10. Aufl. 3. Bd. S. 365 f. — Möge das ernste und gute Buch weiter vielen ein Ratgeber sein!
N. Seelhammer, Trier

Teichtweier, Georg, *Eheliches Leben heute*. Veröffentlichung des Bischöfl. Seelsorgeamtes Passau, Verlag Passavia 1963, 146 S., kart. 2,50 DM.

Das Bischöfl. Seelsorgeamt Passau hat den Seelsorgern und den für die Frage besonders interessierten Laien einen guten Dienst mit der Veröffentlichung dieser Vorträge erwiesen. T. trägt keine überholten oder riskant neuen Theorien vor. Ohne die zuverlässigen Grundlagen zu verlassen, zeigt er die „positive Wertordnung des ehelichen Daseins“ im Lichte der Offenbarung und kirchlichen Lehre. Die so viel erörterte Frage der Geburtenregelung behandelt T. unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung der Eheleute selbst, des Arztes und des Seelsorgers, mutig und doch besonnen. Verantwortungsbereite Leser werden von dem Buch großen Nutzen haben.
N. Seelhammer, Trier

Rock, John, *Geburtenkontrolle*. Vorschläge eines katholischen Arztes. Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1964, 9,80 DM.

Als Arzt und Katholik will R. Stellung nehmen zu dem „Weltproblem Nr. 1“, dem Bevölkerungsproblem und den Möglichkeiten seiner Lösung. Dazu legt er aus seiner ärztlichen Beobachtung wertvolles Material vor, das die Wirklichkeit beleuchtet. Im 2. Kapitel geht er auf die elterliche Verantwortung und auf die Stellungnahme der verschiedenen christlichen Kirchen ein. Lehrreich ist eine Überlegung über die spezifisch menschliche Sexualität. Nach einer Darlegung von politischen Auseinandersetzungen über die Geburtenkontrolle in USA gibt R. im 4. Kap. einen Überblick über die bekannten Versuche einer wirksamen Geburtenbeschränkung. Seine ganze Darstellung ist begreiflicherweise von den Forschungen und Stellungnahmen der USA-Wissenschaftler mitbestimmt und beleuchtet so die komplexe Wirklichkeit. Er gibt Anregung zu weiterer fachlicher Forschung und ist somit ein wertvoller Beitrag zu dem so wichtigen und schwierigen Problem. In der theologischen Beurteilung muß man R. nicht immer zustimmen.
N. Seelhammer, Trier

Giesen, Dieter, *Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem*. Bielefeld-Giesecking, 1962, 272 S. (Schriften zum deutschen Zivil-Handels- und Prozeßrecht, Bd. 18).

Schon 1960 hatte G. in der TThZ über dieses Problem geschrieben und ein gutes Echo gefunden. In der vorliegenden Dr.-Dissertation hat er die Frage umfassend behandelt, und zwar wie der Untertitel sagt: unter dem Gesichtspunkt der Ethik und des Rechtes. — Das 1. Kapitel gilt der Sacherklärung und Angaben über die Anwendung der K.Ins. aus der Praxis (9–38). Im 2. Kap. gibt G. die ethische Beurteilung in der ärztlichen Standesethik (39–63), wobei er — wie zu vermuten war — verschiedene und gegensätzliche Auffassungen — zustimmende und ablehnende, sowohl bez. der homologen wie der heterologen Insemination innerhalb der Ärzteschaft feststellt. Seine Untersuchung erstreckt sich selbstverständlich auch auf das Ausland. Es ist zu verstehen, daß man der heterologen Insemination kritischer gegenübersteht als der homologen. Mit Recht wird auf die Folgen psychologischer und rechtlicher Art bei der heterologen Insem. hingewiesen, die der Ehe sicher nicht günstig sind. — Die Auffassung der protestantischen Kirchen (64–78) ist nicht einheitlich. Bischof Dibelius lehnt im Gegensatz zu anderen „jede künstliche Insemination“ ab. Die heterologe Insem. ist nach „ungeeilter Meinung aller christlichen Bekenntnisse gegen das Wesen der Ehe“ (68). G. führt als Autoritäten besonders K. Barth und Bloemhof an. — Auch die anglikanische Kirche betrachtet die heterologe Insem. als Bruch der ehelichen Gemeinschaft (73), ebenso die schottische Hochkirche, die Methodisten und die Generalsynode der niederländischen reformierten Kirche. — In der röm.-kathol. Kirche (79–97) verurteilen alle Moraltheologen die heterologe Insem. in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt (z. B. Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. (82 f.)). Während die homologe Insem. von einigen Moraltheologen als an sich erlaubt angesehen wird, wenn sie — unter bestimmten Voraussetzungen — dem Ziel der Ehe, der procreatio prolis (so Vermeersch) dienlich ist, lehnen die meisten auch diese ab, u. a. auch wegen der Frage, wie das semen des Gatten erlaubterweise gewonnen werden kann. — Diese wertvolle Studie wird dem Seelsorger, Fürsorger, Eheberater und Richter ein guter Berater sein!

N. Seelhammer, Trier

Schaffner, Otto, *Eusebius Amort als Moraltheologe*, Abhandlungen zur Moraltheologie, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Stelzenberger. 3. Bd., Schöningh, Paderborn 1963, XV, 463 S.

Der Erforschung der Geschichte der Moraltheologie ist in den letzten 30 Jahren eine Reihe von Untersuchungen gewidmet worden. Erinnert sei an die von Michael Müller herausgegebenen „Studien zur Geschichte der kathol. Moraltheologie“, Regensburg-Pustet. Dennoch ist noch viel Arbeit zu leisten. Unter den Neuerscheinungen nimmt die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift einen bedeutsamen Platz ein. Sie befaßt sich mit dem Augustiner-Chorherren Eusebius Amort, dessen Bedeutung für die Moraltheologie bislang nicht sehr bekannt war. — Die Studie von Schaffner gibt einen guten Einblick in die geistesgeschichtliche Situation des 16. und 17. Jahrhunderts, sowohl im Hinblick auf die Begegnung der Theologie mit den zeitgenössischen philosophischen Problemen als auch hinsichtlich der Richtungen innerhalb der Theologie. Sch. zeichnet Eusebius Amort als Mensch, Theologe und Seelsorger, der für die Fragen seiner Zeit aufgeschlossen war, besonders in der pastoralen Ausrichtung seiner Moraltheologie. — Nach dem Vorbild von Thomas von Aquin wollte Eu. A. Dogmatik und Moraltheologie miteinander verbunden lassen. Sein Augenmerk gilt aber besonders der Moraltheologie, wie es in der *Theologia Eclectica* zum Ausdruck kommt. In der eigentlichen „*Theologia Moralis*“ läßt er alle dogmatischen Traktate weg. Das Schema des Aufbaues im 1. Band ist: Gewissen, Gesetz, die Gebote des Dekalog und der Kirche, die Tugenden, Recht und Gerechtigkeit, die Verträge, die verschiedenen Standespflichten. Im 2. Band: die Sünde allgemein, die 7 Hauptsünden: die Sakramente im allgemeinen, die 7 Sakramente im besonderen. Das Hauptgewicht legt Eu. A. auf die Behandlung der 10 Gebote und der Sakramente. — Neben diesem Schema, das später oft wiederholt wird (z. B. noch bei Noldin), gibt es in der Aufklärungszeit ein anderes nach drei Pflichtenkreisen, das ebenfalls bis heute vertreten wird. Kein Wunder, daß Eu. A. das Problem der Moralsysteme eingehend behandelt; er entscheidet sich für den Äquiprobabilismus. Die theologischen Tugenden und die Gerechtigkeit werden in der *Theol. Moralis* eingehend behandelt, die übrigen in der „*Theol. Eclectica*“, wo die theol. Tugenden noch einmal dargestellt werden. Die Sakramentenlehre, die den 2. Band einnimmt, ist aber nicht speziell moraltheologisch gesehen. Ein letztes Kapitel widmet Schaffner der „*Ethica Christiana*“ des Eu. A. (362–400). In dieser betrachtet Eu. A. im Lichte der Vernunft und einer „natürlichen Religion“ die menschlichen Fähigkeiten, Akte und Haltungen (Tugenden) und deren natürlichen Wert schon vor der Offenbarung. Eine strenge Trennung von natürlicher und übernatürlicher Ethik ist nicht durchgeführt. — Schaffner verbindet in seiner Arbeit eine profunde Kenntnis der Moraltheologie allgemein und ihrer Situation in der gesamten Theologie und Geistesgeschichte mit einer glücklichen Art, die gewonnenen Erkenntnisse in gut verständlicher Sprache darzustellen. Die Moraltheologen sind ihm dankbar dafür.

N. Seelhammer, Trier

Dreisen, Josef, *Christus Leitbild der Frau*. Schöningh, Paderborn 1962. 311 S. 15,80 DM.

Anlage und Darstellungsform dieses Buches lassen, auch wenn Verf. es nicht eigens sagte, erkennen, daß es nicht eine systematische Abhandlung sein will, sondern eine Wiedergabe von Vorträgen vor Frauen und Mädchen. Die Formulierung des Titels dürfte schon problematisch sein! Wenn auch Richtiges damit gesagt werden kann, muß man doch fürchten, daß manches hineininterpretiert wird und dann seine Überzeugungskraft verliert. Das gebräuchliche Schema für die Bestimmung weiblicher Eigenart gegenüber der männlichen müßte heute überprüft werden. Man vergleiche etwa: E. Gößmann, das Bild der Frau heute — und „Die Frau und ihr Auftrag“! Zu den Kapiteln: Die Worthaftigkeit der Frau, und: die Frau als Weg, wäre zu sagen, daß die Spezifizierung wohl zu einseitig und übertrieben ist und dann nichts beweist. — Immerhin gibt das Buch viele Anregungen für Seelsorger und Leiterinnen von Frauengruppen, die vor eine ähnliche Aufgabe gestellt sind wie der Verfasser, wobei allerdings auch noch bedacht werden muß, daß heute ganz neue Fragen gestellt sind!

N. Seelhammer, Trier

Thils, Gustave, *Christliche Heiligkeit*, Handbuch der asketischen Theologie für Ordensleute, Priester und Laien. Manz-Verlag, München 1961, XXVI, 738 S.

Der Originaltitel heißt: *Sainteté chrétienne*. Die Übersetzung ist gut: einzelne französische Wörter lassen die Übersetzer stehen und bemerken mit Recht, daß es kein adäquates deutsches Wort dafür gebe, und manches sich schon in der asketischen Literatur eingebürgert habe, z. B. *spiritualité*-*Spiritualität*, *theological*-u. a. Wenn einzelne Übersetzungen vielleicht nicht vollkommen geglückt sind, wird man das verstehen und gern entschuldigen. — Im Vorwort sagt der Verf. seine Absicht: Er will die „wirkliche Heiligkeit derer, die auf heroische Weise die übernatürliche Liebe... leben, die für alle Menschen gilt“. Wenn der Verf. durch seine Absicht, ein „Handbuch“ zu schreiben, auch gehalten ist, eine nüchterne Darstellung zu wählen, so wirkt diese keineswegs trocken, vielmehr wird der interessierte Leser einfach festgehalten, den Ausführungen

zu folgen. Bei dem umfassenden Charakter des Buches ergibt es sich von selbst, daß die einzelnen Themata nur kurz behandelt werden. Th. tut es im Anschluß an die kirchliche Tradition, die Lehre der großen Väter und Theologen, aber immer mit dem Blick auf die heutige Zeit und ihre religiösen und asketischen Auffassungen und Bedürfnisse. So kommt er notwendig zu stärkerem Rückgriff auf die Bibel als es früher bisweilen geschah. Das ist ein großer Vorzug! Betont zeigt Th., wie die Laien an dem „theologischen Leben“ teilnehmen können, da auch sie zur Vollkommenheit in der Nachfolge Christi berufen sind. Damit tut er für sein Thema, was die neuen Moraltheologen, spez. im deutschen Sprachraum in ihren Handbüchern schon länger betont haben. Zugleich entspricht er damit dem Anliegen des Konzils, den Laien in der Kirche mehr gerecht zu werden. Der Inhalt kann nur skizziert werden: Nach dem allgemeinen Teil über Wesen, Begründung, Kennzeichen der christl. Heiligkeit weist Th. im 2. Teil die inneren Kräfte, Motive der Heiligkeit, des Gnadenlebens durch die göttlichen Personen, die Erlösungstat Christi und die Sakramente der Kirche auf. Im 3. Teil spricht er über die Sünde als Hindernis der Heiligkeit und ihre Überwindung. Der 4. Teil beschäftigt sich mit dem moralischen Leben und seiner „Orientierung“ an den theologischen und moralischen Tugenden. Im Anschluß an die alte Lehre von den „Wegen des geistlichen Lebens“ zeigt der 5. Teil das Wachsen des Gnadenlebens in der Seele und seine Auswirkung im irdischen Leben bis zur Lebensform der evangelischen Räte, die im letzten Kapitel (678–709) noch einmal behandelt werden. Ein Kapitel über das mystische Leben in seinen „klassischen Graden und Stufen“ schließt sich an (555–590), wobei Th. versucht zu bestimmen, was das christliche Leben eigentlich „mystisch“ macht. Im 6. Teil endlich kommen „die Mittel und Voraussetzungen der Heiligkeit“ zur Sprache: das Gebet in seinen verschiedenen Formen und die traditionellen Hilfsmittel der „Aszese“ i. w. Sinne. Zuletzt weist Verf. hin auf die Wichtigkeit eines „Planes“ für das geistliche Leben. — Die gedrängte Übersicht gibt nur ein schwaches Bild von der Fülle der behandelten Fragen. Wenn in der so umfassenden Darstellung aktuelle Probleme nur angedeutet und zuverlässige Winke zur Lösung gezeigt werden, so kann das nicht als großer Mangel bezeichnet werden. Es scheint uns, daß die wichtigste Literatur berücksichtigt ist. Dem gediegenen Buch muß man einen großen Leserkreis wünschen!

N. Seelhammer, Trier

Gründel, Johannes, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA, Texte und Untersuchungen. Begr. von Cl. Baeumker, fortgef. von Grabmann, herausg. von M. Schmaus. Bd. XXXIX, Heft 5. Münster, Aschendorff 1963, LI+680 S. kart. 84,— DM. Dem weitgestellten Thema entspricht die umfassende Abhandlung (Dr.-Dissertation). Gr. greift auf die antike Rhetorik zurück, die auf die frühchristlichen Rhetoren und Ethiker gewirkt hat. Es liegt nahe, daß der Fragepunkt in der Ethik des Aristoteles und seine Aufnahme durch die christlichen Schriftsteller untersucht wird (39–66). Aristoteles sieht die Umstände in ihrer sittlichen Bedeutung, während das in der Rhetorik noch nicht der Fall war. Die Bußbücher behandeln sie hauptsächlich hinsichtlich der sündhaften Handlung. Das 2. Kapitel bei Gründel gilt den Theologen des 12. Jahrh. (102–216). In dieser Zeit wird die Bedeutung der Umstände für die Sittlichkeit einer Handlung deutlicher erkannt und dargestellt in ihrem fördernden und hemmenden Einfluß. Auch die kanonistischen Schriftsteller des 12. und 13. Jahrh. haben zur Weiterentwicklung der Lehre von den Umständen beigetragen, freilich unter dem „Gesichtspunkt des Bußgerichtes und Strafrechtes“. Die Umstände sind *signa externa* der Schuld für die Bemessung der Strafe (246–257). Der 2. Abschnitt (258–600) enthält die Lehre der Theologen des 13. Jahrh. bis Thomas v. A. Thomas wird ein eigener Abschnitt gewidmet (580–645). In der ersten Hälfte des 13. Jahrh. führen Arbeiten von Gelehrten aus dem Weltklerus zur näheren Bestimmung der Umstände, wobei besonders das objektive Moment (*Materia*) neben den Umständen für die Beurteilung der sittlichen Handlung betont wird. Auch hier widmet Gr. der Bußliteratur ein eigenes Kapitel (393–418) und stellt wieder fest, daß es hauptsächlich auf die Praxis der Buße ankam, wenn auch die subjektive Einstellung des Sünders nicht übersehen wurde. Die Dominikanerschule bis incl. Albert lehnt sich stark an Aristoteles an (419–525). Man nennt die Umstände zuweilen „*Accidenzien*“, die zu der Qualität der Handlung nichts Wesentliches beitragen, also die Spezies der Handlung nicht verändern (Alb.). Manchmal werden aber auch alle bedeutsamen Faktoren als Umstände bezeichnet. Aber was die Handlung mitbestimmt, ist mehr als *Circumstantia*! — Die frühe Franziskanerschule (Alexander von Hales, Bonaventura, Walter von Brügge), behandelt die Umstände nicht, um sie begrifflich zu klären, nicht eindeutig, sondern bald im Sinne wirklicher Mitbestimmung der sittlichen Qualität, bald als bloße Begleitumstände. — Thomas (580–645) kennt keine in concreto indifferenten Handlungen. Im *Sent. Com.* nennt Th. *Circumstantiae* die Faktoren, die der konkreten Handlung ihre letzte sittliche Bestimmung geben — „was sich nicht aus der Substanz der Handlung ableiten läßt“. Thomas weist auf die Bedeutung der „*materia*“ — das von der

Gesinnung unabhängige Objekt — der Handlung hin! Von hier aus wird die Handlung grundlegend in der sittlichen Qualität bestimmt, weil alle Sittlichkeit im Sein gründet. Th. betrachtet den „Gegenstand“ nicht losgelöst, sondern im Zusammenhang mit der zugehörenden Handlung, der er das Artgepräge gibt (617) das ist wichtig! Zwischen diesem Objekt und dem „Zweck“ — die beide zur Substanz der Handlung gehören, stehen die „Umstände“; sie treten nur zweitrangig zum artbestimmenden Objekt hinzu (625). Th. kennt den Unterschied von artändernden und bloß erschwerenden Umständen. Der Maßstab für das sittliche Handeln ist die *recta ratio*, die selbst ihre Norm empfängt von der dem Menschen gegebenen Wirklichkeit (632). Die Umstände sind wichtig, nicht bloß für das Verbot, sondern auch für das jeweils gute Handeln. In beiden Fällen muß die *recta ratio* in Klugheit entscheiden, dann wird die Handlung „situationsgerecht“ — ohne in kasuistischer Berechnung aufzugehen. — Die Arbeit von G. ist ein sehr wertvoller Beitrag zur katholischen Moralthologie und verdient mit Recht hohe Anerkennung.

N. Seelhammer, Trier

Kluxen, Wolfgang: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. — Mainz: Grünewald-Verlag 1964. 244 S. (Walberberger Studien, Phil. Reihe, Bd. 2.) Lw. 28,50 DM.

Der Verfasser gibt in einer ausführlichen Einleitung das Anliegen seines Buches deutlich an (XV–XXXV): Möglichkeit und Sinn einer philosophischen Ethik des Thomas von Aquin herauszuarbeiten. Er ist sich bewußt, daß die Ethik des Thomas in seiner Theologie derart eingearbeitet ist, daß nur in behutsamer Untersuchung aus der „Struktur der Synthese“ die „Eigenstruktur der philosophischen Ethik“ herausgelöst werden kann. Es wird bewußt verzichtet auf die Darbietung des ganzen materialen Reichtums der thomistischen Ethik, der als bekannt mehr oder weniger vorausgesetzt wird. Es geht um den formalen Aspekt einer praktischen Philosophie des Thomas von Aquin. Kluxen arbeitet nicht mit historischen Verweisen wie etwa M. Wittmann, wiewohl auch dieser der Überzeugung war, daß nicht die historischen Quellen allein die thomistische Ethik erklären und begründen, daß aber anderseits die Quellenforschung notwendig ist, um die Ethik des Thomas nicht vorbehaltlos etwa dem kritischen Realismus, der Transzendentalphilosophie, der Existenzphilosophie oder anderen philosophischen Strömungen anzupassen. Den wahren und vollen Sinn der Thomasethik in ihrer historischen Eigenart aufzuzeigen war das Bemühen eines M. Wittmann. W. Kluxen will nun die Eigenstruktur der thomistischen Ethik aus ihr selbst erheben, in Reflexion auf deren Grundlegung die Selbständigkeit einer praktischen Philosophie als solcher deutlich machen. „Der Gang der Untersuchung wird durch Fragestellung und Methode bestimmt. Die Untersuchung entfaltet die Frage, die sie am Text auffindet, in fortschreitender Auseinandersetzung mit dem Text auf solche Weise, daß sie zugleich die Methode entwickelt, mit der die Frage zu beantworten ist“ (XXVII). Kluxen gibt anschließend den Aufriß und die Aufgliederung seiner Arbeit an (XXVII–XXX), die er dann in reflexiver Interpretation ausführlich darbietet. Darauf im einzelnen einzugehen ist hier — leider — nicht möglich. Der Leser muß vielmehr gründlich studieren, was Kluxen in subtiler Analyse, feinsinnig und abgewogen darlegt. Die sich aus dem Studium zeitigende Frucht wird nicht nur bestätigen, daß es „zwischen Aristoteles und Kant keinen gewichtigeren Beitrag zur praktischen Philosophie gegeben“ hat „als den von Thomas von Aquin“ (244), sondern auch, daß die Inhalte des zweiten, dritten und vierten Abschnittes (108–241) von einer solch wesentlichen und praktischen Bedeutung sind, daß Besseres und Bestimmenderes als bei Thomas von Aquin wohl kaum bei einem anderen Philosophen zu finden ist.

Dem Verfasser ist für seine gründliche Studie mit ihrem beachtenswerten Ansatz sehr zu danken.

L. Berg, Mainz

LITURGIEWISSENSCHAFT — KATECHETIK — HOMILETIK

Padberg, Rudolf, Personaler Humanismus. Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Revision des Humboldtschen Bildungsideals. — Paderborn (Schöningh) 1964. 189 S. Lw. 12,— DM, kart. 9,— DM.

Der durch zahlreiche Arbeiten als hervorragender Erasmuskennner ausgewiesene Verfasser versteht die vorliegende Arbeit als „längst fällige Ehrenrettung des Erasmus“ (9). An seiner Gestalt und seinem pädagogischen Denken soll zugleich Sinn und Bedeutung eines personalen Humanismus aufgezeigt werden, der nicht bei der „Selbstsuche“ des Humanen stehen bleibt, sondern um die „dialogische Grundstruktur des menschlichen Daseins“ (20) weiß.

Nach einem Überblick über den Widerstreit der Meinungen bezüglich Person und Wirken des Erasmus von Rotterdam behandelt Verf. sein Bildungsverständnis in seiner geschichtlichen Entfaltung und zeigt die Schwerpunkte seiner Bildungskonzeption auf: *eloquentia*, *humanitas*, *pietas*, *theologia biblica* (Kap. II–III). Im folgenden Kapitel wird Erasmus mit Wilhelm von Humboldt hinsichtlich der pädagogischen Konzeption und des Humanismusbegriffes verglichen. Dabei weist Verf. nach, daß wesentliche Unterschiede

zwischen beiden bestehen und die zu Recht bestehende Kritik am Neuhumanismus eines Humboldt nicht auf den echten Humanismus übertragen werden darf, wie er von Erasmus gelehrt und gelebt worden ist. „Echter Humanismus“ sei „weder traditionsfeindlich noch selbstgewiß, weder individualistisch noch eigenmächtig“ (155), vielmehr „gegenstandsbezogen und sachgeöffnet, traditionsfreundlich und dialogisch“ (ebd.).

Das Schlußkapitel stellt das Bleibende des humanistischen Bildungsverständnisses heraus und entwickelt und begründet die wichtigsten Forderungen eines auch heute noch gültigen Humanismus. Dabei hebt der Verf. besonders heraus die Kontinuität des abendländischen Bildungserbes, Offenheit und Empfänglichkeit, personale Verantwortlichkeit, dialogische Bereitschaft und kritische Urteilskraft.

Der Rezensent bekennt, daß die Lektüre dieses Buches ihm zahlreiche neue Einblicke und Einsichten geschenkt hat. Er hält es gerade im Hinblick auf die geplante Neuordnung unseres Bildungswesens für einen fundamentalen Beitrag, der geeignet ist, vor kurzichtigen Lösungen zu bewahren.

A. Adam, Mainz

Schmidt, Herman: Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text — Vorgeschichte — Kommentar. Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1965. 268 S. (Herder-Bücherei 218) Kart. 3,95 DM.

Der Liturgik-Professor der päpstlichen Gregorianischen Universität, der Holländer Herman Schmidt SJ, legt uns mit diesem Band ein bedeutsames Kommentarwerk zur Liturgie-Konstitution des II. Vaticanum vor. Nach dem Text der Konstitution gibt er zunächst einen Überblick über Vorgeschichte und Werdegang. Was er dabei aus römischer Nähe über die Liturgische Bewegung bei Ankündigung des Konzils, über die Vorbereitung und Behandlung des Liturgieschemas auf dem Konzil zu sagen weiß, ist für Priester und Laien gleich interessant und bereichernd. Auch manches offene und kritische Wort über unerleuchteten Eifer und bedenkliche Methoden kurialer Kreise, die noch im letzten Augenblick die liturgische Erneuerung in rubrizistische Bahnen abdrängen wollten, wird dabei ausgesprochen.

Der Kommentar selbst erläutert nicht Artikel für Artikel, wie es etwa der Münsteraner Liturgiker Lengeling in seinem verbreiteten Kommentar tut, sondern zeigt die Grundlinien und Leitgedanken auf, die der Konstitution das Gepräge geben: Gott mit uns, Christus als Mittelpunkt, heilige Zeichen, Gottes Wort und Gottes Volk. Der Anhang enthält eine reiche Dokumentation des konziliaren Geschehens, soweit es für die Liturgie bedeutsam ist, und den Text der „Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie“ vom 26. September 1964.

A. Adam, Mainz

Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung. Münster: Aschendorff-Verl. 1964. 35 Seiten, kart. 2,50 DM.

Hier wird ein wichtiges Dokument mit lateinischem Text und deutscher Übersetzung als Sonderdruck aus dem „Liturgischen Jahrbuch“ (1964/4) in ansprechender Ausführung vorgelegt.

A. Adam, Mainz

Liturgisches Jahrbuch. Hrsg. v. Liturgischen Institut. — Münster: Aschendorff-Verl. — Jahrgang 1963. 256 S.; Jahrg. 1964. 292 S. Lw. Je Bd. 22,— DM.

Das Liturgische Jahrbuch bedarf keiner besonderen Empfehlung. Seine wissenschaftlichen Untersuchungen, kritischen Auseinandersetzungen, praktischen Vorschläge, Berichte, Dokumente und Buchbesprechungen sichern ihm einen wichtigen Platz in der Liturgiewissenschaft und Pastoralliturgik des deutschen Sprachraums und darüber hinaus. Nur wünschte man einer solchen Zeitschrift — vor allem in diesen Jahren einer so stürmischen Liturgieentwicklung — ein häufigeres Erscheinen als viermal im Jahr. — Die vier Hefte jedes Jahrgangs sind zu einem schmucken und ansehnlichen Band gebunden und mit guten Registern versehen. So sind sie auch denen bequem zugänglich, die keine Abonnenten sind.

A. Adam, Mainz

Kruse, Franz: Der neue römische Ritus der heiligen Messe, sowie die Feier der Konzelebration und der Kommunion unter beiden Gestalten. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1965. 136 S. 6,80 DM.

Mit der Konstitution des Vaticanum II über die heilige Liturgie ist eine kleine Lawine von Dokumenten zur Neuordnung der Liturgie ins Rollen gekommen. Das vorliegende Büchlein stellt sich nun die Aufgabe, einen klaren Überblick über die neuen Formen der Liturgiefeier zu geben und die nicht seltenen Unsicherheiten bei Priestern und Gläubigen zu überwinden.

Es behandelt zunächst den neuen Ordo missae und ritus servandus .. (1-48), bringt die neu redigierten „defectus“ bei der Meßfeier in der Aufstellung vom 27. 1. 1965 (49-54), beschreibt den Ritus der Konzelebration in ihren verschiedenen Formen (54-84) und der Kommunionsspendung unter beiden Gestalten (84-93). Es folgen die neue Ölweihemesse

und die Änderungen der Großen Fürbitten am Karfreitag, wie sie in den „variationes...“ vom 7. 3. 1965 vorgeschrieben sind (90-95). Schließlich werden die wesentlichen Teile des Dokumentes über das Gläubigengebet veröffentlicht, das am 13. 1. 1965 vom Rat zur Ausführung der Liturgie-Konstitution als Manuskript herausgegeben worden ist. Um bei Einzelfragen ein rasches Auffinden der Neuordnung zu ermöglichen, wurde außer dem üblichen alphabetischen Sachregister eine alphabetische Zusammenstellung der wichtigsten Einzelriten erstellt.

Diese fleißige Arbeit ist eine dankenswerte Hilfe für die liturgische Praxis.

A. Adam, Mainz

Die Meßfeier. Ordo und Canon mit den Melodien zu den deutschen und lateinischen Texten der Gebetsrufe, des Herrengebetes und des Ordinarius. — Einsiedeln-Köln: Benziger-Verl. 1965. 48 S. Geh. 0,60 DM.

Dieses Heftchen im Format der Gesangbücher ist als Überbrückung gedacht und geeignet. Es bringt das Ordinarium missae lat. und dt. im Anschluß an das Volksmeßbuch von Bomm. Es folgen lateinische und deutsche Ordinariumsgesänge und die Melodien für das lateinische und deutsche Vater unser und die Entlassungsrufe.

A. Adam, Mainz

Canon missae et cantus pro concelebratione iuxta editionem typicam. — Einsiedeln-Köln: Benziger-Verl. 1965. 43 S. Geh. 4,— DM.

Das Büchlein ist typographisch gut ausgestattet und hat eine handliche Form. Der Canon ist für Haupt- und Mitzelebranten übersichtlich aufgeteilt. Bei allen Texten sind die einzuhaltenden Sprechpausen dadurch gekennzeichnet, daß jede Sprechereinheit mit einer neuen Zeile beginnt. Die Sonderformen des „Communicantes“ und „Hanc igitur“ an bestimmten Festtagen fehlen nicht. Für alle Kanongebete sind zwei Melodien vorgesehen, ein „tonus usualis“ und ein „tonus alter ad libitum“. Für die Konzelebration ein gut brauchbares Hilfsmittel.

A. Adam, Mainz

Halbfas, Hubertus: Jugend und Kirche. Eine Diagnose. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1965. 395 S. Lw. 24,— DM.

Diese „Diagnose“ ist eine in Zukunft unentbehrliche gute Gabe für alle, die sich um die (Un-)Kirchlichkeit der Jugend sorgen. Sie vermittelt „panoramic ability“, ist aber auch eine Fundgrube schlaglichtartiger Einzelkenntnisse. Sie leitet wirklich mehr zum „Verstehen“ als zur „Beurteilung“ der „Jugend von heute“ an (7).

H. läßt in seine Studie reiche eigene Erfahrung mit Jugendlichen aller Altersstufen und Bildungsschichten einfließen; er hat im Hinblick auf sie manche Beobachtung und Befragung durchgeführt und immense, auch belletristische Literatur — wirklich und gekonnt — verarbeitet. Er schreibt — mit spitzer Feder — einen guten Stil. Er urteilt mutig und selbständig. Vielerorts untermauert er seine Gedankengänge mit Statistiken (etwa 345: deutsche Theologiestudenten).

H. kommt nach Ansicht des Rez. auf alle Fragen, die sein Thema berühren, geschickt zu sprechen. Nach der historisch-methodischen Einleitung (I) definiert er die Jugend der Gegenwart aus ihrer Entwicklung, Gestalt und unserer Zeit (II). Dabei bringt H. alles namhafte Epochaltypische zur Sprache — von der Akzeleration bis zum „understatement“, von der Begabungsverschiebung über die Entscheidungsscheu und unkirchliche religiöse Diskussionsbereitschaft bei heutiger Jugend bis zu ihrem entzauberten „faire l'amour“; er systematisiert es aber auch überzeugend (vgl. etwa 83-86; 101-106). Der III. Abschnitt des Buches nimmt die Kirche mit den Augen des heutigen jungen Menschen in Blick. Dabei beschreibt und belegt H. schonungs-(aber nicht lieb-)los u. a. die Phänomene der Feminisierung der Kirche, ihres zeitfremden Frömmigkeitsstils, gegenwartsunangemessenen Kirchenbaus, konzeptionsloser Pastoral, nicht „ankommender“ Jugendseelsorge, pathetisch-intellektualistischer Verkündigung, eingefahrener Schulkatechese, antiquierten Volks- und Beichtandachtsstils und jugendlichen Gottesdienstbesuchs. Sehr nachdenklich können und wollen u. a. H.s Bemerkungen über Priester und Jugend sowie über Priester- und Ordensnachwuchs und dessen Werbung und Erziehung machen. Im IV. Abschnitt, dem Resümee, fordert H. in pragmatischen Thesen zu personaler und konkreter Seelsorge auf. Aber auch schon in seine diagnostischen Ausführungen sind viele kluge Ratschläge und Rezepte eingestreut (vgl. etwa 113: Notwendigkeit stufenweiser Glaubenseinübung; 148-151; „Behandlung“ jgd. Sexualverfehlungen; 216f: Kirchengeschichtskatechese; 298-300: „Forderung nach der Forderung“; 330: außerinstitutionelle Begegnung mit dem Priester; 359: Schwesternseelsorge). Ein reiches Lit.-Verzeichnis mit zwei Registern schließen das Buch ab.

Den Rez. hat H. mit Anliegen, Anlage und Gesamttenor seiner Ausführungen voll überzeugen können. Andere Leser, z. B. manche sehr unsanft behandelte Autoren, werden H. vielleicht gram sein. In Einzelheiten dagegen wird sicher jeder mancherorts anderer Ansicht als H. sein (z. B. 14: Kennt nicht bereits die Romantik den „Jüngling“? 278: Lassen Tilmanns Reimgebete wirklich „oft zu wünschen übrig“?). Zumal seine sehr gedrängten entwicklungspsychologischen und charakterologischen Ausführungen sind bis-

weilen sicher zu apodiktisch-undifferenziert (vgl. etwa 84; 101), manches Urteil Hs. ist nach Ansicht des Rez. zu summarisch-verdikthaft (vgl. etwa 271; 295; 321). Manchmal beendet H. Gedankengänge ein wenig abrupt (vgl. etwa 55).

Bisweilen zitiert er Zeitschriftenaufsätze nicht ganz korrekt (28; 384) und vergißt Fundortangaben bei Zitaten (56; 60). Einige Druckfehler sind in dem — sonst sorgfältig betreuten — Buch stehengeblieben (196: konzipiert; 287: Heilanstalt; 292: regiert; 380: Monatschrift; 56 fehlen einmal Ausführungsstrichlein). Entgangen sind dem Verf. die wichtige Studie von Lindner-Lentner-Holl zur Priesternachwuchsforschung, die Aufsätze von P. Picard zum Ordennachwuchsproblem, je ein wichtiger Beitrag von L. M. Weber und I. Wellner, das evgl. Gegenstück seiner Bücher von Jentsch und wohl auch das Kinderpredigtbüchlein des Rez. Eine zweite Auflage wird sie sicher berücksichtigen.

Der Rez. wünscht Verf. und Verlag eine solche für bald und freut sich auf den angekündigten Nachfolger des besprochenen Werks. W. Nastalczyk, Regensburg

Glanz, Luzia — Ulrich, Anna: Katechetischer Kommentar zum alttestamentlichen Teil des Glaubensbuches. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964 (Handbuch für die Glaubensunterweisung des 3. und 4. Schuljahrs im Anschluß an das Glaubensbuch der deutschen Bistümer. Hrsg. v. Theoderich Kampmann, I). VII und 320 S. Lw. 18,80 DM, kart. 15,80 DM.

Die Stärke des vorliegenden Kommentarbandes ist die biblisch-theologische Zurüstung, die er den Katecheten schenkt — im Vorwort und dann in „biblischen Vorüberlegungen“ zu den einzelnen Lehrstücken (vgl. bes. 27 f; 59 f; 78—81; 115; 123—127; 188—193; 302).

Die Katechesen-Skizzen, die diesen Vorüberlegungen folgen, sind jeweils aufgegliedert in: Vorbereitende Aufgabe — vorbereitendes Gespräch — Darbietung — Erschließung — Anwendung — im Leben — im Gebet — im Schreiben — in weiteren Aufgaben. Sie geben manchen wertvollen methodischen Tip (vgl. etwa 9, Anm. 1: Darbietung nach de-Vries-Bibel angeraten; 10—13: Verteilung der Tafelanschriebe). Andere Kommentare zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr wirken in ihren „Anwendungen“ kindertümlicher als der vorliegende (vgl. bes. 67; 114; 212; 241).

Der Rez. bedauert und hält es für heute unververtretbar, daß die richtige literarisch-theologische Ortsbestimmung der Perikopen der bibl. Urgeschichte in den Katechesen (so gut wie) keinen Niederschlag findet. Der bildhafte Charakter dieser Aussagen wird durch Historisierungen verdeckt (vgl. bes. 9: Er sagt nur: „Es werde Licht!“ — und schon ist das Licht erschaffen; 18: Nur ein Mensch konnte zu Adam passen. Den gab es aber nicht; 20: Wir malen, wie alle Tiere an Adam vorbeiziehen; 22 f: Bäume, Blumen usw. von den Kindern aufzählen lassen, damit sie sich das Paradies anschaulich und überaus schön und reichhaltig vorstellen; 30; 38; 42: Wir erzählen, wie Eva ihren toten Sohn Abel findet; 45; 57: Nie ist dieser Turm fertig gebaut worden. Wohlgeungen erscheint demgegenüber die „Übersetzung“ der Jericho- und Tobiasgeschichte in zugleich kind- und sachgemäßes Verständnis (202—205; 287—290).

Für bedenkl. hält der Rez. den „Gottesbeweis“ (9), die Formulierung: „Der Teufel, der vom Ursprung her Geist ist, wird in die animalische Existenz verwiesen“ (27). Er sähe die Patriarchengeschichten lieber als „Sagas“ denn als „Sagen“ charakterisiert (59, Anm. 1).

Auf S. 44 fehlt ein Komma hinter „dürfen“. Im übrigen ist der Band sorgfältig betreut (Register!) und „wohlfeil“.

W. Nastalczyk, Regensburg

Eger, Josef: König der Herrlichkeit. Predigten zu Herrenfesten. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1964. 104 S., geb. 9,60 DM.

Der Verfasser bietet Anregungen zu Predigten über die vier Herrenfeste vom Herzen Jesu, vom Kostbaren Blut, von der Verklärung und vom Königtum Christi. Er versteht es jedoch, diese „thematischen“ Feste aus ihrer zeitgebundenen Enge (neuzeitl. Herz-Jesu-Mystik; Objektivationen im Sinn der Heilig-Blut-Reliquien; Christkönigspaths der zwanziger und dreißiger Jahre) und ihrer oft hieratischen Statik dadurch zu lösen, daß er sie auf ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift zurückführt und so Christuspredigten vorlegt, die keineswegs an den einzelnen Festtag gebunden sind. Es sind vielmehr Predigten über die Liebe Christi, sein allumfassendes Priestertum (= Hl. Blut) und seine Herrlichkeit zur Rechten des Vaters und als Haupt der ganzen Schöpfung. Das Christkönigsfest sieht er z. B. als „das Fest der herbstlichen Vollendung, das alle anderen Christ-Königs-Feste ... wie Epiphanie, Christi Himmelfahrt und das Fest der Verklärung zusammenfaßt“ (S. 77), ja „alle Christusfeste sind Christ-Königs-Feste“ (S. 88).

Der Verfasser will „biblische“ Predigten vorlegen. Er versteht aber die „biblische Predigt“ in einem sehr weiten Sinn, wenn er wohl rhetorisch fragt: „Gibt es eigentlich eine andere“, und etwa die Homilie als eine species dieses allgemeinen genus betrachtet („einmal mehr nach Art einer Meditation; ein anderes Mal mehr der Homilie sich nähernd oder auch der thematischen Predigt“). S. 5).

Das Büchlein bietet eine reiche Fülle von Anregungen, wobei man sich manchmal etwas strengere Konzentration wünschte.

F. Schott, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

KIRCHENGESCHICHTE

- Kohlstedt, Georg: Die Benediktinerpropstei und das spätere Kollegiatstift Großburschla an der Werra (9. Jh. — 1650). — Leipzig: Benno-Verl. 1966. 139 S. (Studien z. Kath. Bistums- u. Klostergesch., Bd. 9) Brosch.
- Pfisterer, Rudolf: Im Schatten des Kreuzes. — Hamburg-Bergstedt: Evang. Verl. 1966. 160 S. Kart. 14,— DM.
- Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965. Herausgegeben von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. Zwei Bände, mit insgesamt 1464 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband I, 1. u. 2. Teil) Lw 184,— DM.
- Rittenbach, Willi und Seifert, Siegfried: Geschichte der Bischöfe von Meißen. 968—1581. — Leipzig: Benno-Verl. 1965. VIII, 441 S., 1 Karte (Studien z. Kath. Bistums- und Klostergesch., hrsg. v. H. Hoffmann u. F. P. Sonntag, Bd. 8) Brosch. o. Pr.
- Vogel, Cyrille: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge. — Spoleto: Centro di Stud. (1966) VIII, 385 S. (Biblioteca degli „Studi Medievali“, 1) Brosch. o. Pr.

BIBELWISSENSCHAFT

- Bright, John: Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. XXVIII, 556 S., 16 Karten. Lw.
- Dabrowski, Eugeniusz: Listy do Koryntian. — Posen Pallotinum. 1965. 544 S. (Pismo Swiete, Nowego Testamentu, w 12 tomach, Katolicki Uniwersytet Lubelski) Lw. O. Pr.
- Elliger, Karl: Leviticus. — Tübingen: Mohr-Verl. 1966. 402 S. (Handbuch z. AT, 1. Reihe, Bd. 4) Hlw. 54,— S., Brosch. 50,— DM.
- Füglister, Notker: Das Psalmengebet. — München: Köselverl. 1966. 168 S. Kart.
- Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Vollständige Ausgabe, nach den Grundtexten übersetzt von Prof. Dr. Vinzenz Hamp, Prof. Dr. Meinrad Steinzel, Prof. Dr. Josef Kürzinger. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1966. 2020 S. Oktav-Ausgabe. Ausgabe A (unbebildert) Lw. 24,— DM, Ausgabe B (bebildert) 32,— DM.
- Kürzinger, Josef: Die Apostelgeschichte. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 332 S. Lw. 13,80 DM (Subskr. 12,50 DM).
- Schreiner, Josef: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung. — München: Kösel-Verl. 1966. 122 S. Lw. 15,80 DM.
- Vetus Latina. ... Stiftung zur Förderung der Herausgabe ... der altlateinischen Bibelübersetzungen ..., Beuron. 14. Arbeitsbericht, 1965. 16 S. Geh.

DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE — MORAL

- Bartsch, Hans-Werner: Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und theologisches Problem. — Hamburg-Bergstedt: Evang.-Verl. 1965. 31 S. geh. 4,— DM.
- Casper, Bernhard — Hemmerle, Klaus — Hünermann, Peter: Besinnung auf das Heilige. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1966. 152 S. Lw. 17,50 DM.
- De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Herausgegeben von G. Barauna. Deutsche Ausgabe besorgt von O. Semmelroth, J. G. Gerhartz u. H. Vorgrimler. Erster Band. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. u. Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 629 S. Lw. Subskr.-Preis: 49,— DM.
- Feiereis, Konrad: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. — Leipzig: Benno-Verl. 1966. XIX, 253 S. (Erfurter Theol. Studien, hrsg. v. E. Kleinedam u. H. Schürmann, Bd. 18), Brosch. 18,— DM.
- Korff, Wilhelm: Ehre, Prestige, Gewissen. — Köln: Bachem-Verl. 1966. 181 S. Lw. 15,— DM.
- Pfeil, Hans: Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. — Donauwörth: Auer-Verl. 1966. 141 S. Geb. 7,80 DM.
- Scheffczyk, Leo: Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes. — München: Hueber-Verl. 1966. 307 S. Lw. 19,80 DM.
- Vogel, C.: Le pécheur et la pénitence. — Paris: Du Cerf. 1966. 216 S. Kart. 7,50 fFr.
- Wort und Sakrament. Herausgegeben von Heinrich Fries. — München: Kösel-Verl. 1966. 247 S. Lw. 22,50 DM.
- Das II. Vatikanische Konzil. Vorgeschichte — Verlauf — Ergebnisse, dargestellt nach Dokumenten und Berichten von Heinrich Reuter. — Köln: Wort u. Werk-Verl. 1966. 112 u. 378 S. Kart. 24,80 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — HOMILETIK — KATECHETIK

- Carré, Ambroise M.: Das Vater Unser in unserem Leben. — Rottenburg: Badersche Verlagsbuchhandlung 1965. 172 S. Lw. 13,80 DM.
- Clerici Luigi: Einsammlung des Zerstreuten. Liturgiegeschichtl. Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5. — Münster: Aschendorff-Verl. 1966. VIII, 152 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, hrsg. v. O. Heiming OSB, Heft 44) Kart. 25,— DM.
- Exeler, Adolf: Laienapostolat und Glaubensverkündigung. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1966. 48 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 8. 2. vermehrte Aufl.) Lam. Brosch. 2,80 DM.
- Feifel, Erich: Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott. Not und Zuversicht der Katechese im Kraftfeld des Unglaubens. — Freiburg-Basel-Wien: 1965. 176 S. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik), kart. lam. 10,80 DM (Subskr. 9,80 DM).
- Hofer, Max: Die Gesang- und Gebetbücher der Schweizerischen Diözesen. Eine geschichtliche Untersuchung. — Freiburg (Schweiz): Universitäts-Verlag 1965. XXXV, 284 S. (Studia Friburgensia, N.F. 41) Brosch. 28,— DM.
- Der Karolingische Tonar von Metz. Herausgegeben und erläutert von Walther Lipphardt. — Münster-Westf.: Aschendorff-Verlag 1965. XII, 309 S. 2 Tafeln, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, hrsg. v. Odilo Heiming, Heft 43) kart. 48,— DM.
- Kleine Predigt-Typologie. Band III: Das Neue Testament, herausgegeben von Ludwig Schmidt. — Stuttgart. Klotz-Verl. 1966. 412 S. Balacron 28,— DM (Bd. I-III zus. 65,— DM).
- Kranz, Gisbert: Heiligenleben als Bildungsgut. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1965. 163 S. Lw. 9,80 DM.
- Legler, Erich: „Jesus kommt“. Blätter zur eucharistischen Heilsbotschaft. 42. Jahrgang 1966. 9 Hefte zu je 8 Seiten. Kindermesse „Fierliches Ostermahl“, 16 S. — Seelsorgebrief an die Eltern, 8 S. — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft. — Gesamtpreis (mit farbiger Sammelmappe) 3,20 DM. — Notenblatt für Vorsänger je 0,25 DM, Orgelsatz für Kindermesse 2,— DM.
- Mann, Josef: John Henry Newman als Kerygmatischer. Der Beitrag seiner anglikanischen Zeit zur Glaubensverkündigung und Unterweisung. — Leipzig: Benno-Verl. 1966. XVI, 200 S. (Erfurter Theol. Studien, hrsg. v. E. Kleinedam u. H. Schürmann, Bd. 19) 13,— DM.
- Michonneau, Georges — Varillon, François: Die ungenutzte Chance. Von der Praxis des Predigens. — Rottenburg: Badersche Verlagsbuchhandlung 1965. 304 S. Lw. 19,80 DM.
- Die neue Hermeneutik. Hrsg. v. James M. Robinson, John B. Cobb, jr. — Zürich: Zwingli-Verlag 1965. 312 S. (Neuland in der Theologie, Bd. 2) Brosch. 15,80 DM.
- Newman, John Henry: Der Anruf Gottes. Neun bisher unveröffentlichte Predigten. — Rottenburg: Badersche Verlagsbuchhandlung 1965. 152 S. Lw. 13,50 DM.
- Nocent, Adrien: Das Heilige Jahr. Bd. 1: Advent, Weihnachten, Epiphanie. Bd. 2: Fastenzeit. — Stuttgart: Schwaben-Verl. 1966. 246 u. 324 S. Brosch. 14,50 DM und 17,00 DM.
- Pörnbacher, Karl: Jeremias-Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers. — München: Seitz-Verl. 1965. 197 S. (Beiträge zur altbayrischen Kirchengeschichte, 24. Bd., 2 Heft) Brosch. 11,90 DM.
- Rapp, Urban OSB: Konzil, Kunst und Künstler. Zum VII. Kapitel der Liturgiekonstitution. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966. 84 S. Paperback 5,80 DM.
- Sakrale Sprache und Kultischer Gesang. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. Theodor Bogler. — Maria Laach: Verlag Ars Liturgica 1965. 131 S. 4 Abb. kart. 6,60 DM.
- Am Tisch des Wortes 7. 6. Januar. Fest der Erscheinung des Herrn. Hrsg. von der Erzabtei Beuron. — Stuttgart: Bibelwerk 1965. 72 S. kart. 4,80 DM.
- Voigt, Gottfried: Botschafter des Christus. Beiträge zur Predigtlehre. — Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1962. 145 S. Lw. 10,50 DM, z. Z. vergriffen.
- Zerfaß, Rolf: Lektorendienst. 15 Regeln für Lektoren und Vorbeter. — Trier: Paulinus-Verlag 1965. 72 S. kart. 5,80 DM.

KIRCHENRECHT

- Baldus, Manfred: Die Philosophisch-theologischen Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland. — Geschichte und gegenwärtiger Rechtsstatus. — Berlin: Gruyter-Verlag 1965. XI, 240 S. Brosch. 27,— DM.
- Flatten, Heinrich: Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1965. 36 S. Brosch. 2,80 DM.
- May, Georg: Katholische Kindererziehung in der Mischehe. Ein kirchenrechtliches Kompendium für die kirchliche Praxis. — Trier: Paulinus-Verlag 1965. 155 S. kart. 17,80 DM.

PASTORALTHEOLOGIE — GESELLSCHAFTSLEHRE

- Brem, Kurt: Glaube in der Lebensmitte. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1965. 56 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 22) Lam. Brosch. 3,— DM.
- Betz, Otto: Beichte im Zweilicht. Überlegungen zur buß-sakramentalen Erziehung. — München: Pfeiffer-Verl. 1966. 144 S. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 48) Kart. 6,50 DM.
- Budik, Alois: Wider den dreifachen Ehezweck. Eine Handreichung für die Seelsorge. — Graz-Wien-Köln: Styria-Verl. 1966. 97 S. Kart.
- Coste, R.: Dynamique de la paix. — Paris: Desclée-Verlag 1965. 160 S. kart. 66,— Fb.
- Eger, Josef: Erneuerung des Bußsakramentes. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1966. 270 S. lam. Brosch. 12,60 DM.
- Houtart, François: Soziologie und Seelsorge. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1966. 94 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 23) Lam. Brosch. 4,80 DM.
- Klostermann, Ferdinand: Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens. — Wien-Freiburg-Basel: Herder-Verlag 1965. 122 S. kart. 11,— DM.
- Kner, Anton: Worte von Mensch zu Mensch. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1966. 288 S. lam. Brosch. 12,60 DM.
- Massenmedien, die geheimen Führer. Ein Sachbuch über Presse, Film, Funk, Fernsehen. Hrsg. v. Josef Othmar Zöllner. — Augsburg: Winfried-Werk-Verlag 1965. 256 S. kart. 11,50 DM.
- Mitte des Lebens. Ehe und Familie in der Bewährung. — Köln: Wort und Werk-Verl. 1966. 232 S. mit Abb. Hlw. 12,60 DM.
- Monzel, Nikolaus: Katholische Soziallehre. Erster Band: Grundlegung. — Köln: Bachem-Verlag 1965. 426 S. 1 Tafel. Lw. 30,— DM.
- Oldendorff, Antoine: Grundzüge der Sozialpsychologie. Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. — Köln: Bachem-Verlag 1965. 232 S. Lw. 22,— DM.
- Osyka, Werner: Arbeit und Eigentum. — Aschaffenburg: Patloch-Verl. 1965. 159 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, 10. Reihe: Christentum und Gesellschaft, Bd. 3) kart. 4,50 DM.
- Rensch, Adelheid: Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verlag 1963. 245 S. Lw. 17,80 DM.
- Rock, Martin: Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung. — Münster: Regensburg-Verl. 1966. 243 S. Lw. 24,80 DM.
- Senger, Basilius OSB: Schaut und preiset den Herrn. Ein illustrierter Familienpsalter. Mit Bildern von Noëlle van Alphen. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1966. 96 S. Lw. 9,80 DM.
- Stegmann, Franz Josef: Von der Ständischen Sozialreform zur Staatlichen Sozialpolitik. — München-Wien: Olzog-Verl. 1966. 187 S. (Beiheft 4 der Zweimonatsschrift „Politische Studien“) Kart. 16,80 DM.
- Walter, Eugen: Liebe Pfarrgemeinde! — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 92 S. Paperback 6,80 DM.

GEISTLICHES LEBEN

- Desaing, Maria, Petra: Der immer neue Ruf. Marie de l'Incarnation, die erste Missionarin der Kirchengeschichte. — Kevelaer: Butzon- und Bercker-Verl. 1965. 242 S. Lw. 12,80 DM.
- Die christliche Armut. Aus der Zeitschrift „Christus“, Paris, übertragen und herausgegeben von Peter Henrici. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966. 148 S. Linson 7,80 DM.
- Eger, Josef: Geistliches Leben. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1966. 140 S. Lam. Brosch. 8,70 DM.
- Eger, Josef: Der Kreuzweg unseres Herrn und seiner Kirche. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 206 S. Paperback 12,60 DM.
- Eger, Josef: Der Rosenkranz. Biblisch-liturgisch erneuert. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 288 S. Lw. 16,80 DM.
- Gott allein genügt. Eine Botschaft beschaulicher Klöster an Kirche und Welt. Hrsg. v. Bernard Bro OP. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 308 S. Lw. 19,80 DM.
- Jansen, Heinrich Maria: Kreuzweg der Sühne. — Hildesheim: Bernard-Verl. 1966. 16 S. Geh. 0,75 DM (ab 150 = 0,70 DM).
- Langemeyer, Bernhard: In der Nähe des Herrn. Schriftmeditationen. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1965. 107 S. Lw. 6,80 DM.
- Laplace, Jean SJ: Du hast uns gerufen... Markierungen für das Leben nach den evangelischen Räten. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1966. 294 S. Lw. 16,80 DM.
- Lotz, Johannes, B.: Einübung ins Meditieren am Neuen Testament. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1965. 288 S. Lw. 16,80 DM.
- Nielen, Josef Maria: Begegnungen. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966. 94 S. engl. Brosch. 6,80 DM.

- Ruf, Ambrosius K. OP: Briefe an Studenten. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966. 190 S. Paperback 7,80 DM.
- Schneider, Oda: Die mystische Erfahrung. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 128 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, 8. Reihe: Das religiöse Leben, Bd. 6 c) kart. 4,50 DM.
- Villedieu, Raoul: Das Geheimnis des Pater Pio. Die Messe des Stigmatisierten. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 135 S. kart. 7,80 DM.

VERSCHIEDENES

- Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. Buchberger. 2., völlig neu bearb. Aufl. unter d. Protektorat v. M. Buchberger † u. H. Schüftele hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Bd. X: Teufel — Zypern. — Freiburg: Herder-Verlag 1965. 9 Karten, 3 Tafeln, 16* S. u. 1448 Sp. Lw. 92,— DM; Hldr. 102,— DM.
- Kirchliche Gemeindezentren, ausgewählt u. eingeleitet von Erdmann Kimmig. — Stuttgart-Bern: Krämer-Verl. 1966. VIII, 115 S. Kart. 19,80 DM (für Abon. 17,80 DM).
- Römische Reden. Zehn Jahre Deutsche Bibliothek Rom. Goethe-Institut 1955 — 1965. — München: Süddeutscher Verlag 1965. 196 S. 19 Abb. kart. 12,— DM.

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

Authentische Textausgaben lateinisch-deutsch mit Kommentaren und Quellenhinweisen

Jeder Band 80 mit breitem Schreibrand. Paperback.

Die lateinischen Texte dieser Ausgaben stimmen mit dem endgültigen Wortlaut der Acta Apostolicae Sedis überein. Die deutschen Übersetzungen sind identisch mit den von den deutschen Bischöfen approbierten Fassungen.

Es liegen vor:

- Band I Über die Kirche**
Eingeleitet von Wilhelm Breuning
185 Seiten. DM 8,80
- Band II Über die Ostkirchen — Über den Ökumenismus —
Über die publizistischen Mittel**
Eingeleitet von Alfons Maria Mitnacht OSA, Wilhelm Bartz
und Ignaz Keßler
131 Seiten. DM 6,80
- Band III Über die Liturgie**
Eingeleitet von Bischof Hermann Volk, Mainz
Konstitution, Motu Proprio, Instruktion, Reskripte, Beschlüsse, Erklärungen,
Anweisungen und Richtlinien der deutschen Bischöfe
Mit einem Stich- und Sachwortregister
276 Seiten, 2 Faltblätter. DM 13,80
*In Kürze erscheinen (Bandziffer nicht maßgebend für die Reihenfolge des
Erscheinens. Zur Fortsetzung bestellte Bände sind vorgemerkt):*
- Band IV Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens**
Eingeleitet von Weihbischof Bernhard Stein, Trier
Ca. 40 Seiten. Ca. DM 2,50
- Band V Über die christliche Erziehung**
Eingeleitet von Franz Pöggeler
Ca. 48 Seiten. Ca. DM 3,—
- Band VI Über die priesterliche Ausbildung — Über Dienst und Leben
der Priester — Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe**
Mit Motu Proprio über die Errichtung einer Bischofssynode
Eingeleitet von Gottfried Griesl, Bischof Paul Rusch, Innsbruck, und
Weihbischof Paul Nordhues, Paderborn
Ca. 225 Seiten. Ca. DM 14,—
- Band VII Über die göttliche Offenbarung — Über das Verhältnis zu den
nichtchristlichen Religionen — Über die Religionsfreiheit**
Eingeleitet von Heinrich Groß, Heinz Robert Schlette und Werner Becker
Ca. 128 Seiten. Ca. DM 8,—
- Band VIII Über das Laienapostolat — Über die Missionstätigkeit der
Kirche**
Eingeleitet von Hans Schroer und Karl Müller SVD
Ca. 220 Seiten. Ca. DM 13,50
- Band IX Über die Kirche in der Welt von heute**
Eingeleitet von Otto Semmelroth SJ
Ca. 260 Seiten. Ca. DM 16,—

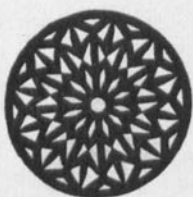


Paulinus-Verlag Trier

BINSFELD

INHÄBER:

DORNOFF



GLASMALEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 4 29 38

Handbuch der Bibelkunde

Literarische, historische, archäologische, religionsgeschichtliche, kulturkundliche, geographische Aspekte der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, geboten für Unterricht und Predigt von Heinrich A. Mertens mit einem Vorwort von Professor Heinrich Groß, Trier. 920 Seiten, 200 Abbildungen, Format 16 X 23 cm, Leinenband 68,- DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Wichtige theologische Neuerscheinung

DE ECCLESIA

Beiträge zur Konstitution
„Über die Kirche“
des Zweiten Vatikanischen
Konzils
Herausgegeben
von G. Baraúna
Deutsche Ausgabe besorgt
von O. Semmelroth SJ, J. G.
Gerhartz SJ und H. Vor-
grimler. Band I und II, Leinen,
je 49,- DM

PAULINUS-BUCHHANDLUNG

55 Trier, Fleischstraße 61-65

Fachbuchhandlung für Theologie

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

5. 8. 1966
Bibliothek
Clericus

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Klaus Kremer, Trier

„Gott ist anders“

Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift
von J. A. T. Robinson

1. Teil

Hubertus Mynarek, Bamberg

Das Problem der Gewißheit religiösen Erlebens

Philipp Hofmeister OSB, Neresheim

Die Form der Eheschließung bei den Katholiken
und Protestanten

Johannes Madey, Paderborn

Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen
Ehe nach dem Konzilsdekret „Über die Katholi-
schen Ostkirchen“

Besprechungen:

Katechetik — Homiletik — Pastoraltheologie,
Neues Testament, Kirchengeschichte

Heft 4

Juli/August 1966

75. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

X 21 935 F

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die **Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 21,80 DM, Einzelheft 4 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 17,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

„Gott ist anders“

Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von
J. A. T. Robinson

Von Klaus Kremer, Trier

ERSTER TEIL

Kapitel 1: Darstellung der Grundkonzeption von Dr. Robinson

Einleitung

Nur selten gelingt theologischen Veröffentlichungen, auch solchen allgemeinverständlicher Art, der Durchbruch in die breite Öffentlichkeit. Dieser Durchbruch ist dem anglikanischen Bischof John A. T. Robinson gelungen mit seinem Buch „Honest to God“ (= Ehrlich Gott gegenüber). Die deutsche Übersetzung trägt den Titel: „Gott ist anders“ (= GA im folgenden zitiert). Das Buch erschien am 19. März 1963. Innerhalb von fünf Monaten waren bereits 350 000 Exemplare verkauft, und das, obwohl der Verlag gar nicht auf die hohen Verkaufsziffern vorbereitet war. In den ersten drei Monaten nach Erscheinen des Buches erhielt der Bischof 1000 Leserzuschriften, die z. T. in „The Honest to God Debate“ abgedruckt sind. Inzwischen liegen bereits die 11. Auflage des Buches und neun Übersetzungen vor. Robinsons Buch gehört also in die vorderste Reihe der Bestseller. Den quantitativ hohen Auflagen — bei der 7. Auflage bereits 800 000 Exemplare — entsprach eine qualitativ heftige Reaktion, angefangen von befreiter Begeisterung bis zu extremer Verketzerung. Während die einen jubelten, daß endlich einmal ein Bischof laut gedacht habe, forderten die anderen seine Entfernung aus dem bischöflichen Amt. Das Buch hat innerhalb kürzester Zeit weite Kreise über England hinaus gezogen. Einen Überblick über seine fast weltweite Wirkung, speziell auch über seine Wirkung im deutschen Raum, vermittelt das 1964 in erster, 1965 in zweiter Auflage erschienene Buch „Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders“ (= Dis im folgenden zitiert). Das Buch enthält einen größeren und sehr wichtigen Aufsatz von Robinson mit dem Titel „Das Gespräch geht weiter“ (= DG im folgenden zitiert; der englische Titel lautet: „The Debate continues“), in welchem der Bischof seine Position präzisiert und teilweise seinen Kritikern antwortet. Darüber hinaus besitzen wir inzwischen von ihm ein Büchlein mit dem Titel „Christliche Moral heute“¹ (= ChM im folgenden zitiert) von 1964 und als letzte Schrift das Buch „Eine neue Reformation?“ (= NR zitiert); die englische Ausgabe² erschien Anfang 1965, die deutsche

¹ Christian Morals today.

² The New Reformation?

Übersetzung Ende des gleichen Jahres. Die deutschen Übersetzungen hat alle der Chr.-Kaiser-Verlag München herausgebracht³.

§ 1 Wer ist John A. T. Robinson?

Aufgewachsen hinter dem uralten Mauerwerk, das den Bezirk der Kathedrale von Canterbury eingrenzt, hat er sich zunächst einmal den philosophischen Doktorhut in Cambridge geholt. Seit 1959 ist Dr. Robinson Bischof in den Slums und Vorstädten Süd-Londons, mit Sitz in Woolwich. Zwischen philosophischer Promotion und Bischofsamt liegen einmal seine kirchliche Ausbildung bei dem experimentierfreudigen Pfarrer Dr. Stockwood, dessen Suffraganbischof Dr. Robinson heute ist, sodann vor allem seine Lehrtätigkeit am Clare College in Cambridge. Hier machte Dr. Robinson sich einen Namen als Neutestamentler. Er legte der Öffentlichkeit Arbeiten vor über die Eschatologie, über den paulinischen Soma-Begriff und über das Johannes-Evangelium.

§ 2 Welches ist das Ziel von „Gott ist anders“?

Es ist nicht die Absicht von Dr. Robinson, die christliche Botschaft schmälern zu wollen, sondern er will sie dem modernen Menschen zugänglich und akzeptabel machen. In „DG“ (36) schreibt er rückblickend dazu: „Die Aufgabe, der wir uns gegenübersehen, ist eine zwiefältige. Zum einen müssen wir bereit sein, mit rücksichtsloser Aufrichtigkeit zu fragen, was der tatsächliche Kurswert unserer Aussagen und Formeln ist, wir müssen bereit sein, alles aufzugeben, so wie Monica Furlong es beschreibt und wie Bonhoeffer sagte, und wir müssen bereit sein zu fragen, wieviel von dem Gepäck, das die Kirche heute mit sich herumträgt, wirklich notwendig ist; ob Dogmen, Liturgie, moralische Systeme, Strukturen und Strategien unseres kirchlichen Lebens tatsächlich bezogen sind auf unser tiefstes Gebundensein an die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Eine Währungskrise kann ein heilsamer Schock sein, wenn sie uns zwingt, mit unserem tatsächlichen Kapital zu wirtschaften. Doch unsere zweite Aufgabe besteht darin, daß wir eine neue Währung finden, die in der modernen Welt konvertierbar ist. Und es ist kennzeichnend für diese Welt, daß sie eine säkulare ist“ (vgl. auch NR 26, 61).

Daß der anglikanische Bischof Gott abschaffen und den Atheismus predigen wolle, ist einfach ein Mißverständnis auf seiten seiner Kritiker. Nicht die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes, des Transzendenten, erklärt er, stehe zur Diskussion, sondern die bestimmte Form, in der diese Dimension der Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht werde (DG 43; GA 51). Die Wirklichkeit Gottes, so beteuert er in der Entgegnung auf

³ Vorl. Abhandlung stellt die geringfügig überarbeitete Fassung meines Vortrages vom 6. Februar 1966 innerhalb des Vortragswerkes der Fakultät dar.

Mac Intyre, ist mein tiefstes Anliegen (Dis 76). Worum es also einzig und allein geht ist die Frage, wie Gottes Wirklichkeit und das biblische Dogma für den modernen Menschen zum Ausdruck gebracht werden können (DG 48; GA 36; NR 61). In dieser Intention richtet sich, wie er sagt, sein Buch „nicht von innerhalb der Kirche an die draußen — ich habe keine gesammelten Argumente, um irgend jemanden zu ‚bekehren‘. Es ist ein Dialog zwischen dem religiösen und dem säkularen Menschen. Und der säkulare Mensch ist genauso viel in der Kirche wie außerhalb von ihr, wie er auch in mir selbst ist“ (DG 57 f.).

Die Welt und der Mensch von heute, denen das Evangelium verkündigt werden muß, sind nach Robinson geprägt durch den Prozeß der Säkularisierung (DG 36). In der Säkularisation erblickt Robinson nicht wie viele andere den großen Abfall vom Christentum, sondern einen wertfreien Vorgang, der sich uns unter verschiedenen Formen und mit unterschiedlicher Geschwindigkeit aufnötigt dadurch, daß man die Voraussetzungen moderner Wissenschaft ernst nimmt (Dis 75). Im wesentlichen sei sie ein Phänomen der Neuzeit. Aber unser Zeitalter ist nicht deshalb böse, weil es säkular ist (DG 37, 52 f.); denn die Säkularisierung bedeutet lediglich eine Revolte gegen gewisse Denkschemata einer vorwissenschaftlichen Weltanschauung, nämlich gegen das supranaturalistische, mythologische, metaphysische und religiöse Denkschema. Aber die Verwerfung dieser Denkschemata selbst erfordere nicht eine atheistische Weltbetrachtung, obwohl sie gewisse Formen des traditionellen Theismus unhaltbar machen mag (Dis 75). Der Säkularisation gegenüber sei der christliche Glaube als solcher neutral. Ja vielmehr: Der Christ muß die Säkularisation bejahen und auf sie zugehen als auf ein von Gott gegebenes Faktum, als das Weltbild, innerhalb dessen Christus Fleisch werden muß für den Menschen unserer Zeit (Dis 37, 75; NR 61).

Als unvereinbar mit dem modernen Menschen, der durch diesen Prozeß der Säkularisierung hindurchgegangen ist, bzw. täglich hindurchgeht, erweisen sich nach Robinsons Ansicht, wie bereits angedeutet, vier Weltbilder: nämlich das metaphysische, das supranaturale, das mythologische und das religiöse. Die Ablehnung des metaphysischen Weltbildes deutet sich auch schon in „GA“ an; schärfer wird die Frontstellung gegen die vier Weltbilder in „DG“ (37) und in „NR“ (61)⁴.

§ 3 Wie sieht der Aufbau von „Gott ist anders“ aus?

Anhand von vier Themenkreisen sucht Robinson seine Intention zu verdeutlichen: 1. Am Gottesgedanken; 2. An der Person Jesu Christi; 3. Am Gebetsverständnis; 4. An der christlichen Moral.

Grundlegend, die ganze Konzeption des Buches beherrschend und

⁴ Vgl. GA, 50.

zugleich erhellend, sind die Ausführungen über den Gottesgedanken. Sie bestimmen quantitativ wie qualitativ den Inhalt des Buches. Auf sie wird sich darum unsere Aufmerksamkeit in erster Linie konzentrieren.

I Zur Grundkonzeption dieses Buches über Gott!

Das konventionelle Gottesbild⁵ geht nach Robinson durch eine doppelte Phase hindurch: Die erste ist gekennzeichnet durch die Vorstellung, die Gott „über der Welt“ ansiedelt. Deshalb „über“ der Welt, weil die Erde im ptolemäischen Weltsystem als Mittelpunkt der Welt und gleichzeitig als Scheibe aufgefaßt wird. Zugrunde liege hier das auch in der Bibel aufweisbare dreistöckige Weltbild. Entscheidend ist nun, daß diese Redeweise vom Gott über der Welt im wörtlichen Sinne verstanden worden sei, daß man also das „Jenseits“ Gottes in einem räumlichen Sinne aufgefaßt habe. Die Verfasser des NTs werden allerdings weitgehend von einem solchen wörtlichen Verständnis des Himmels ausgenommen, und auch wir wüßten eigentlich um den symbolischen Charakter solcher Redensart. Aber dann heißt es wieder: „Mögen wir auch unseren Kindern weiterhin erzählen, daß der Himmel in Wirklichkeit nicht über ihren Köpfen ist, noch Gott im wörtlichen Sinne über den Wolken wohnt: Was wir auch immer in unserem Bewußtsein für richtig halten, die meisten von uns bewahren doch tief drunten in ihrem Herzen noch die Vorstellung von Gott als dem alten Mann mit dem weißen Bart im Himmel droben“ (GA 22). Diese räumliche Fixierung Gottes an einem bestimmten Ort über der Erde bezeichnet Robinson als **Supranaturalismus**: „Die supranaturalistische Denkweise erfaßt Gott als ein Wesen neben anderen, dessen unabhängige Existenz über und außerhalb aller Dinge bewiesen werden muß“ (GA 39)⁶. In „DG“ (43) heißt es dazu: „Der Säkularismus lehnt das supranaturalistische Weltbild ab. Das heißt aber nicht, daß er Gott ablehnt; damit würde man ja die hier zur Debatte stehende Frage als solche gar nicht anerkennen. Was der Säkularismus ablehnt, ist ein Weltbild, in dem die Wirklichkeit Gottes dargestellt wird als die Existenz von Göttern oder eines Gottes in einer anderen Seinsordnung oder in einem anderen Seinsbereich oberhalb oder jenseits der Welt, in der wir leben“ (Wiederholt in NR 18 f.). „In gleicher Weise machte die Theologie bisher verschiedene Aussagen über das Wesen Gottes, die sie bis jetzt noch nicht zu überprüfen sich gezwungen sah. Es hat viele gegeben, die nicht im geringsten von irgendeiner grob supranaturalistischen Ausdrucksweise abhängig waren (ich denke hier besonders an die Mystiker). Doch im Grunde

⁵ Dargestellt: 21 ff., 38 f., 41, 47, 49, 52, 58, 62, 63 f., 74, 93, 110, 118, 129 f., 134, 143.

⁶ GA 41: „Das biblische Weltbild mit seinem dreistöckigen Universum, in dem Gott oben, über der Natur wohnt, ist eindeutig supranaturalistisch geprägt.“

war die menschliche Vorstellung von Gott, die landläufige ‚Projektion‘ (um diesen Begriff noch einmal in seiner geographischen Bedeutung zu gebrauchen...), supranaturalistisch; denn so hat sich bis vor kurzem jedermann fraglos die Welt, in der er lebte, gedacht — und wenn nicht als dreistöckiges Universum, so doch jedenfalls dualistisch, als einen natürlichen Bereich (der vom Menschen und von der Natur belebt ist) und einen übernatürlichen Bereich (in dem Gott und die Geister wohnen). An diesem Weltbild ist nichts spezifisch Christliches...“ (DG 45; vgl. auch Dis 76). Diesen Supranaturalismus bekämpft Robinson. ✓

II Supranaturalistisch bleibt die Denkweise auch dann noch, wenn man in der Neuzeit dazu übergeht, den Gott von „über der Welt“ nach „außerhalb der Welt“ zu verlegen. Das ist die zweite Phase des konventionellen Gottesbildes, hervorgerufen letztlich durch die kopernikanische Wende. Die große Zahl derer, die meinen, daß der Glaube an Gott im Zeitalter der Weltraumforschung unmöglich geworden sei, zeige, wie sehr auch die Vorstellung von einem Gott außerhalb der Welt von einem naiv-räumlichen Denken geprägt sei (GA 23). Ja, jeder von uns lebe mit irgendeinem Bild von einem Gott außerhalb, von einem Gott, der über und jenseits der Welt existiert, die er geschaffen hat. Das gelte auch für die klassische christliche Dogmatik (GA 24). Beide Etappen, die nach Robinson das konventionelle Gottesbild beherrschen, faßt er S. 52 prägnant und unmißverständlich zusammen: „Der Bruch mit dem traditionellen Denken, den wir heute vollziehen müssen, ist wesentlich radikaler als die Wendung, die die christliche Theologie einst vollzog, als sie sich von dem Buchstabenglauben an einen lokalisierbaren Himmel löste. Die Verwandlung des Gottes ‚in der Höhe‘ in einen Gott ‚jenseits der Welt‘ hatte wohl den menschlichen Geist in gewissem Sinne befreit. Doch letztlich stellte man sich damit — wie ich oben dargelegt habe — lediglich Gott an einem anderen Ort vor. Grundsätzlich wird in beiden Konzeptionen die gleiche Relation zwischen ‚Gott‘ auf der einen Seite und der ‚Welt‘ auf der anderen Seite konstatiert: Gott ist ein Wesen für sich, zu dem die Welt in einer ähnlichen Beziehung steht wie etwa die Erde zur Sonne. Ob nun die Sonne über einer als Scheibe gedachten Erde steht oder jenseits einer Weltkugel, das ist grundsätzlich kein Unterschied. Aber, wenn nun ein solches Wesen da droben überhaupt nicht existiert? Wenn nun, um im Bilde zu bleiben, der Himmel leer ist?“

III Wir müssen, so lautet das erste und negative Ergebnis von Robinson, uns nicht nur von der Vorstellung des Gottes über der Welt lösen, sondern wir haben den Punkt erreicht, an dem die ganze Vorstellung von einem Gott außerhalb der Welt, die uns seit der Überwindung des dreistöckigen Weltbildes so gute Dienste geleistet hat, eher hinderlich als hilfreich geworden ist (GA 25). Ja, jede Vorstellung von

einem Gott über und außerhalb der Welt, auch im metaphysischen Sinn verstanden (GA 26 f., 49, 50), müssen wir aufgeben. Diese Abschaffung eines Gottes „außerhalb der Welt“ stellt einen sehr viel radikaleren Bruch mit der Vergangenheit dar als die einstige Umorientierung von einem Gott „über“ zu einem Gott „außerhalb“ der Welt; denn dieser frühere Übergang spielte sich im wesentlichen nur im sprachlichen Bereich ab, er war lediglich Ausdruck einer veränderten Raumvorstellung, so wichtig dies zweifellos auch war für die Befreiung des Christentums von einem zweidimensionalen Weltbild.

Bedeutet aber die Forderung, so fragt sich Robinson, jede Vorstellung von einem göttlichen Wesen außerhalb der Welt überhaupt aufzugeben, nicht die Leugnung Gottes (GA 27, 63)? Damit kommen wir zu der positiven Antwort, die Robinson auf die Frage nach Gott gibt. Er zeichnet in seinem Buch selbst den Weg, der ihn zu dieser Antwort führte. Drei deutsche protestantische Theologen haben tiefen und gestaltenden Einfluß auf sein Denken gewonnen: nämlich R. Bultmann, D. Bonhoeffer und vor allem P. Tillich. Von Bultmann übernimmt Robinson den Gedanken, daß der christliche Glaube nicht an das mythologische Weltbild gebunden sei, ohne ihm jedoch im einzelnen zu folgen, von Bonhoeffer den Gedanken eines religionslosen Gottes und von Tillich die Anschauung, daß der christliche Glaube sich nicht mit der supranaturalistischen Denkweise identifiziere. Von Tillich entleiht er auch die Alternative zum herkömmlichen Gottesbild, die die Führung in seinem Buch übernimmt⁷. Sie soll ebenso jenseits des Supranaturalismus wie des Naturalismus stehen.

IV Diese Alternative lautet: Gott ist keine Projektion ins Jenseits, nicht irgendein Anderes über den Wolken, von dessen Vorhandensein wir uns zu überzeugen hätten, sondern er ist der Grund unseres Seins (GA 31, 65 f.). Gott darf nicht länger in der Dimension der Höhe, sondern er muß in der Dimension der Tiefe gedacht und dargestellt werden. Denn so sagt Robinson mit Tillich: Und wenn das Wort ‚Gott‘ „für Euch nicht viel Bedeutung besitzt, so übersetzt es und spricht von der Tiefe in Eurem Leben, vom Ursprung Eures Seins, von dem, was Euch unbedingt angeht, von dem, was ihr ohne irgendeinen Vorbehalt ernst nehmt“ (GA 31). „Denn das Wort ‚Gott‘ bezeichnet die letzte Tiefe all unseres Seins, den schöpferischen Grund und den Sinn unserer ganzen Existenz“ (GA 54). Das Wort ‚tief‘ habe, wenn wir es im geistigen Sinne gebrauchen, zwei Bedeutungen: Es bedeute entweder

⁷ Tillich ist für Robinson der Gewährsmann in GA. Vgl. auch DG 45, 48; ferner Andersen und Marsch (Dis 129 u. 180). Schon in DG und dann in NR scheint Bonhoeffer eine mindest ebenso wichtige, wenn nicht gar die wichtigere Rolle zu spielen.

das Gegenteil von flach oder das Gegenteil von hoch. Wahrheit sei tief und nicht flach. Leiden ist Tiefe, aber nicht Höhe. Das Licht der Wahrheit und die Dunkelheit des Leidens sind beide tief. Es gibt eine Tiefe in Gott, und es gibt eine Tiefe, aus der der Psalmist nach Gott ruft (GA 53). ✓

Robinson ist sich des bildhaften Charakters der Rede vom „Gott in der Tiefe“ bewußt⁸, ist aber mit Tillich der Ansicht, daß die Dimension der Tiefe, nicht zuletzt wegen der modernen Tiefenpsychologie, dem modernen Menschen mehr bedeute als die Dimension der Höhe.

Robinsons neues Gottesbild, als Alternative zum supranaturalistischen entworfen, wird mit folgenden Kernsätzen näher beschrieben: „Gott ist nicht außerhalb der Welt. Er ist — um mit Bonhoeffer zu reden — mitten in unserem Leben jenseitig, eine Tiefe der Wirklichkeit, die nicht an den Grenzen des Lebens zu finden ist, sondern in der Mitte“ (GA 54; vgl. auch 60, 124). Gott ist das Unbedingte im Bedingten (GA 55, 62). „Die Frage nach Gott ist die Frage, ob diese Tiefe des Seins eine Realität ist oder eine Illusion und nicht, ob ein göttliches Wesen ‚überm Sternenzelt‘ existiert oder irgendwo sonst. Glaube an Gott ist Glaube an das, was man ohne Vorbehalte ernst nimmt und was für uns letztgültige Wirklichkeit ist“ (62)⁹. Gott als das Jenseitige ist nicht das unendlich Ferne, sondern das Nächste (60). „Gott als der Grund, der Ursprung und das Ziel unseres Seins, kann nur beschrieben werden als derjenige, der wohl durch unendlichen Abstand und Tiefe von unserem oberflächlichen und sündhaften Leben entfernt ist, und der uns doch gleichzeitig näher ist als wir uns selbst“ (65; vgl. auch 86). Gott ist nicht außerhalb von uns und doch ist er zutiefst transzendent (66). Das sei gleichzeitig die Bedeutung der traditionellen Kategorie von Transzendenz und Immanenz (62, 65; vgl. auch DG 45).

Damit ist im wesentlichen die Grundkonzeption gezeichnet, die dieses Buch bis in alle Einzelheiten beherrscht. Es obliegt uns nunmehr die Aufgabe, die Schrift von Robinson in ihrer Leistung kritisch zu würdigen. ✓

⁸ GA 52 f. u. 135.

⁹ „Mit unseren Aussagen über Gott fassen wir das transzendente, unbedingte Element in all unseren Lebensbezügen und ganz besonders in unseren Beziehungen zu anderen Menschen. Theologische Sätze sind in der Tat Aussagen über die menschliche Existenz, aber sie sind Aussagen über den letzten Grund und die Tiefe jener Existenz. Es genügt nicht zu sagen: ‚Religion handelt von menschlicher Gemeinschaft und Gemeinde‘, wie man ja auch den biblischen Satz: ‚Gott ist Liebe‘ nicht einfach umkehren kann. Dies soll zwar nach Feuerbach der Evangelist Johannes gesagt haben, in Wirklichkeit hütet er sich aber gerade davor“ (GA 59). Vgl. DG 40 f.

Kapitel 2: Kritische Würdigung

§ 1 Ohne jede Einschränkung ist anzuerkennen des Bischofs Intention und die Lauterkeit dieser Intention, Gottes Wirklichkeit und die Botschaft des Evangeliums für den modernen Menschen wieder relevant zu machen.

I Dieses Bemühen, das Hand in Hand geht mit seiner Kritik am Supranaturalismus, bleibt auch nicht im Naturalismus stecken¹⁰. Gelegentliche Stellen könnten zwar den Anschein aufkommen lassen, als sei der von Bischof Robinson verkündigte Gott nichts anderes als eine rein weltimmanente Gesetzmäßigkeit bzw. Kraft oder ein bloß weltimmanenter Wert. So sagt er etwa gegenüber dem Theismus, der unter einem persönlichen Gott eine höchste Person versteht, ein Subjekt von unendlicher Güte und Macht, das seine Existenz aus sich selbst hat und das zu uns in eine Beziehung tritt, die der zwischen zwei Menschen vergleichbar ist: „Die Aussage, daß Gott personal ist, bedeutet hier, daß die Wirklichkeit in ihrem innersten Wesen personal ist, daß das Personale eine letztgültige Bedeutung in der Struktur der Welt hat, und daß wir in personalen Beziehungen den letzten Sinn der Existenz finden wie nirgendwo sonst. ‚Die Persönlichkeit von Gott aussagen‘, sagt Feuerbach, heißt nichts anderes als die Persönlichkeit für das absolute Wesen erklären“ (GA 55). Das klingt gefährlich, wie Robinson selbst anmerkt (57). Denn es bedeutet schließlich, daß der Mensch gewisse Prädikate als göttlich anerkennt, nicht aber ein Wesen, dem diese Prädikate zukommen, daß ein Atheist nur der ist, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit nichts sind, nicht aber der, welchem das Subjekt dieser Prädikate nichts ist. Die logische Konsequenz dieser Lehre ist die Vergottung des Menschen und die Ersetzung der Theologie durch die Anthropologie (57). Gegenüber dieser Position des pantheistischen Naturalismus hält Robinson daran fest, daß Gott eine Realität sui generis ist. Er sagt: Unsere Erfahrung Gottes ist ein unverwechselbares und charakteristisches Innenwerden des Transzendenten, des Numinosen, des Unbedingten (59). Und: „Doch darf man das ewige Du nicht mit dem zeitlichen Du gleichsetzen, noch Gott mit dem Menschen oder mit der Natur. Das wäre die Position des Naturalismus pantheistischer oder auch humanistischer Prägung“ (60). Gott darf nicht nur ein großartiger Name für Natur oder Humanität sein. Wir brauchen das Wort Gott, weil unser Sein Tiefen hat, die der Naturalismus, sei er evolutionär, mechanistisch, dialektisch oder humanistisch, nicht anerkennen kann oder will (60 f.). Auf die Entgegnung von MacIntyre, für den Robinson ein Atheist ist, dem es

¹⁰ Beide werden abgelehnt: GA 49, 71, 77, 85, 118, 131—137.

daher, wie Mac Intyre meint, einzig und allein darauf ankomme, wie unsere Natur zu beschreiben sei, erwidert Robinson: „Der Mensch, der an Gott glaubt, wie es in Christus festgelegt ist, glaubt, daß ihm in der unbedingten Verpflichtung der Liebe etwas begegnet, das zu ihm nicht einfach aus seinem eigenen tiefsten Selbst spricht, noch aus dem, was er selbst wahrhaben möchte, sondern aus dem, was die tiefste Wahrheit des Seins selbst ist“ (Dis 77; vgl. auch DG 49 Anm. 35). Was abgeschafft werden soll, ist die Vorstellung von einem Gott „außerhalb“ der Welt, aber es sollen nicht bestritten werden weder das „Anders-Sein“ Gottes noch die biblischen Aussagen, die nach Kierkegaards Worten den „unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch“ zum Inhalt haben (GA 63). Robinson will aber nicht nur wie jenseits des Supranaturalismus so auch jenseits des Naturalismus stehen, sondern er leistet auch das, was er will (vgl. auch NR 41 f., 125 f.).

II Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob das von Robinson gezeichnete Gottesbild etwa gegenüber der Selbstbezeugung Gottes in der Bibel oder gegenüber dem Gottesbild der klassischen Tradition nicht erheblich ärmer und leerer geworden ist. Die Kritik hat an ihm getadelt, daß seine Ausführungen im Zeichen der Reduktion der biblischen Aussagen stünden¹¹, daß die Aussage über Gott sich nicht darin erschöpfen könne, das Unbedingte in meinen personalen Relationen zu sein¹². Manche haben sogar gemeint, von dem personhaften Charakter Gottes und von Gott dem Vater könne bei Robinson keine Rede mehr sein. Es sei ein entleerter, statischer, jede Dynamik ausschließender Gottesbegriff¹³. Es ist auch eingewendet worden, ob bei diesem neuen Gottesverständnis Gott sich nicht nach dem Menschen richten müsse, statt daß sich, wie es richtig ist, der Mensch nach Gott richte¹⁴. Viele Aussagen Robinsons suggerieren tatsächlich diese Bedenken und Einwendungen, und daß er in diesem Sinne interpretiert werden, ja daß man sogar einen Atheisten in ihm erblicken konnte¹⁵, all das ist jedenfalls kein Argument pro „Gott ist anders“. Daß Robinson einerseits als theissimus, andererseits als atheissimus gepriesen werden konnte, bedeutet keine Schmeichelei für ihn und sein Werk.

Robinson selbst war jedoch ehrlich genug, das Recht der Kritik in diesem Punkt anzuerkennen. Dr. Donald Evans von der McGill-Universität in Montreal kritisiert Robinsons Feststellung: „Die Frage nach Gott ist die Frage, ob diese Tiefe des Seins eine Realität ist oder

¹¹ Dis 146 (Schneider), 122 (Gollwitzer).

¹² Dis 155 f. (Fries).

¹³ Dis 147 (Schneider).

¹⁴ Dis 156 f. (Fries).

¹⁵ Dis 64 (Mac Intyre).

eine Illusion“ (GA 62)¹⁶. Eine Tiefenerfahrung, bemerkt Evans, führe im besten Fall zu einer unbewußten Gotteserkenntnis (DG 47). Robinson akzeptiert diese Kritik und formuliert nun: „Die Frage nach Gott ist die Frage, ob diese Erfahrung der Tiefe (und alles anderen im Leben) verstanden werden soll als ‚das gnädige Sein‘¹⁷, d. h. für den Christen als die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ (DG 47).

Man sollte dennoch so manche Formulierungen und Wendungen, die für sich und isoliert genommen keinen transzendenten und personalen Gott bezeugen, nicht überbewerten; denn der Tenor von „Gott ist anders“ hält an einem transzendenten Gott fest, auch an dem Vater- und personalen Charakter Gottes. Eine ganze Reihe von Formulierungen, die die Kritik provozierten, müssen im Lichte des Ziels und Anliegens von „Gott ist anders“ gesehen werden. Dieses Ziel ist, die Grundvorstellung „Gott“ erst einmal ins rechte Lot bringen zu wollen. Dabei erweist sich naturgemäß eine vollständige Darlegung des Gottesbildes und des Glaubens zunächst eher hinderlich als dienlich. So kann tatsächlich der Eindruck entstehen, als wolle Robinson die christliche Botschaft von Gott und Jesus Christus verkürzen. In der Antwort auf seine Kritiker führt er jedoch aus: „Ich bete zu Gott dem Vater. Das Gebet des Christen ist das Sich-Öffnen gegenüber jener ganz und gar gnädigen personalen Wirklichkeit, die Jesus nur mit dem Wort ‚Abba, Vater‘ anreden konnte. Ich bin an einem Gott, der nur in irgendwelchen vagen nicht-personalen pantheistischen Begriffen beschrieben wird, nicht im geringsten interessiert¹⁸. Der einzige Gott, den ich als Christ nötig habe, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi — nicht ‚der Gott der Philosophen‘... Ich bin und bleibe in erster Linie ein biblischer Theologe, und dazu noch ein recht konservativer. Ich habe nicht das Bedürfnis, ‚ein anderes Evangelium zu predigen‘, noch will ich irgend etwas aus unserem Glauben streichen, was die Bekenntnisse enthalten¹⁹. Mir geht es einzig und allein um die Offenbarung Gottes als einer dynamischen und personalen Liebe, von der die Schrift zeugt“ (DG 47).

¹⁶ Vgl. oben S. 199.

¹⁷ Die Bezeichnung Gottes als „Gnädigen Seins“ übernimmt Robinson von dem Philosophen Macquarries (DG 46).

¹⁸ Vgl. auch DG 40, 48.

¹⁹ Vgl. auch DG 38, wo Robinson sich z. B. gegen eine Reduktion der gesamten Theologie auf die Christologie ausspricht; ferner NR 41 f.: gegen Abschaffung der christlichen Botschaft und der Offenbarungstheologie. Der moderne Mensch soll zu Gott geführt werden, wenn auch über den „Menschen“. NR 48 f.: gegen die Ablehnung von Bekenntnissen, Sakramenten, Liturgien, Ordinationen.

Wir haben aber nicht nur das Bekenntnis Robinsons. Denn ‚bekennen‘ kann man schließlich alles! Am Schöpfungsgedanken z. B. läßt sich recht schön zeigen, daß nicht die Verkürzung, sondern die zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums das ihn bewegende Anliegen ist. Er sagt dazu in „GA“ (134): „Denn in der Vergangenheit haben der Theismus und der Deismus das Weltbild des Pantheismus mit der Behauptung angegriffen, daß die Welt ihren Ursprung einem Schöpfer, einem allmächtigen Baumeister zu verdanken habe, der sie zu einem bestimmten Zeitpunkt ‚aus dem Nichts‘ geschaffen hat.“ Das sei ein höchst mythologisches und anthropomorphes Bild. Es sei jedoch möglich, dieses Bild zu entmythologisieren, ohne dabei in den Pantheismus zu verfallen. Was bedeutet nun nach Robinson die christliche Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts? „Wir gehören dem Ursprung, dem Erhalter und dem Ziel unseres Lebens in einer Weise an, die nur der Ich-Du-Beziehung vergleichbar ist ... Die Lehre von der creatio ex nihilo besagt, daß es in uns und in der gesamten Schöpfung nichts gibt, das letztlich einem anderen Grund angehört oder für das es eine andere Erklärung gibt“ (134). Das ist aber auch der Sinn der theistischen Schöpfungslehre; denn was Robinson vom theistischen Schöpfungsbegriff sagt, den er zudem auf die gleiche Ebene mit dem deistischen stellt, ist einfach eine Verzerrung und Entstellung.

III Auch die Frage, ob durch die Betonung des existentiellen Elementes in allen christlichen Glaubensaussagen (bes. DG 37-43)²⁰ Gott nicht derart in den Kreis der Subjektivität hineingezogen werde, daß er seines objektiv-transzendenten Charakters schließlich doch verlustig gehe, wird man mit „Nein“ beantworten müssen.

IV Robinson hält ebenfalls an der Gottessohnschaft Jesu Christi fest, die er also nicht, wie die Kritik es ihm unterstellte, leugnet. Wichtig hierfür sind seine Äußerungen in GA 76, 83, 132; NR 18, 48, 126; DG 42; ChM 42. Vgl. auch die Ausführungen von Fries (Dis 152—154).

§ 2 Für Robinson steht aber nicht nur die objektive Realität und der transzendente Charakter Gottes außer Zweifel. Er macht darüber hinaus von diesem transzendenten Gott Aussagen, die jeder Philosoph und Theologe festhalten sollte²¹. Sie kulminieren alle in dem Wort D. Bonhoeffers: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“ Damit ist beides gesagt, sowohl die Transzendenz Gottes als auch seine Immanenz. Wenn D. Bonhoeffer uns nichts anderes hinterlassen hätte als dieses eine Wort, verdiente sein Name für immer genannt zu werden²². Denn hier

²⁰ Ferner DG 33, 34; Dis 77.

²¹ Vgl. oben S. 199.

²² Es ist mehr als überraschend, daß das neue „Lexikon für Theologie und Kirche“ keinen Artikel über D. Bonhoeffer zu verzeichnen hat!

ist in klassischer Einfachheit die Transzendenz-Immanenz-Problematik Gottes formuliert.

§ 3 Wie steht es mit Robinsons Kritik am Supranaturalismus und Theismus? Damit berühren wir die große Schwäche dieses Buches! — Eine weitere Schwäche²³ dieses Buches liegt darin, daß Robinson drei so wesentlich voneinander verschiedene Männer wie Bultmann, Bonhoeffer und Tillich sozusagen vor seine Karre spannt. Die Kritik hat hier mit Recht die Frage aufgeworfen, ob Tillich, bei dem Robinson den Einstieg nimmt und der in „Gott ist anders“ federführend ist, sich so ohne weiteres mit dem Anliegen Bonhoeffers verbinden lasse (Dis 99, 129, 151, 180); ob der Tillich Robinsons überhaupt der historische Tillich sei²⁴. H.-D. Bastian hat in einem Aufsatz nachgewiesen (Dis 188—208), daß dem Versuch von Bonhoeffer und Robinson, die Verklammerung des christlichen Glaubens mit Religion zu zerschlagen, die religiöse Erscheinungsform des späten Pietismus zugrunde liege (bes. 204 f.). Aus der — mehr oder weniger berechtigten — Front gegen eine religiöse Erscheinungsform wird so eine Front gegen Religion überhaupt gebildet! „Diese Revolution“, sagt Bastian, „hätte manches für sich. Sie befreite die Christen z. B. aus der intimen Nachbarschaft mit den nichtchristlichen Religionen. Sie entledigte von der alten Sorge, die christliche Religion mit anderen Religionen kritisch zusammen zu sehen. Wenn der Glaube an Christus notwendig religionslos ist, dann sind alle Ähnlichkeiten mit den Ausdrucksformen anderer Religionen zufällig, äußerlich und peripher. Kann die redliche Lehre so sprechen? . . . In der Religion ist die Christenheit mit allen Menschen solidarisch, mit dem frommen Hindu wie mit dem Atheismus“ (204 f.).

Aber auch Robinson vermag das Unternehmen eines „religionslosen“ Gottes- und Christentums nicht durchzuhalten. In seinen letzten Veröffentlichungen wird es immer deutlicher, daß es ihm um den echten, genuinen Religionsbegriff geht²⁵; auch dann noch, wenn er die „religiöse Prämisse“, bzw. das „religiöse Apriori“ beseitigen will. — Über das Phänomen des „religionslosen Christentums“ bei Bonhoeffer muß einmal eigens gehandelt werden.

I Robinsons Kritik am Supranaturalismus beruht auf einer fundamentalen Voraussetzung: nämlich man habe die Redeweise vom Gott „über“ und „außerhalb“ der Welt im wörtlichen Sinne aufgefaßt

²³ Über Robinsons Haltung zur Metaphysik vgl. die Fortsetz. dieses Artikels.

²⁴ Vgl. den Aufsatz von W.-D. Marsch in Dis 177—187, bes. 178, 180 f., 185.

²⁵ Vgl. NR 119 u. 129 über das rechte Gebet für den Flugzeugpiloten; 121 u. 129 f. über den Begriff der „Zulassung“; DG 55; Dis 152 (Fries); GA 45—47, wo der Deus ex machina abgelehnt wird; auch die Ausführungen über das Gebet in GA 89—108, bes. 90 f., 93 f., 100—103, 106.

und dadurch das Göttliche an einem bestimmten Ort „über“ oder „außerhalb“ der Welt etabliert. Diese Voraussetzung Robinsons läßt sich einfach nicht halten. Philosophie und Theologie wußten von jeher um den bloß qualitativen, aber nicht quantitativen Abstand Gottes zur Welt, um die bloß modale, aber nicht lokale Trennung von Gott und Welt. Das Problem wird erstmalig in aller Klarheit im platonischen Parmenides formuliert, wo Sokrates und Parmenides die an sich sehr schwierige Frage erörtern, wie eine Idee zugleich in vielen konkreten Sinnendingen zu sein vermöge, ohne darin aufzugehen. Der Vorschlag des Parmenides, dies sich so zu denken, wie wenn ein Segeltuch über viele Menschen ausgespannt würde, erweist sich bei näherem Zusehen als absurd; denn dann wäre eben nicht die eine ganze Idee überall, sondern nur ein Teil von ihr. Bereits an der Schwelle des abendländischen Denkens wird somit das Transzendenz-Immanenz-Verhältnis nicht im Sinne einer lokal-räumlichen Trennung aufgefaßt, nicht im Sinne eines räumlichen Chorismos, wie der Fachausdruck dafür heißt. Gerade diese platonischen Überlegungen zur Transzendenz und Immanenz, von Platon mehrfach und bei den verschiedensten Gelegenheiten angestellt, sind in der ganzen christlichen Philosophie und Theologie tonangebend geblieben. Ob man Denker erster oder zweiter Garnitur heranzieht, stets ist das Bewußtsein von der bloß modalen Differenz von Gott und Welt vorhanden. Bei Plotin z. B. ist es ein förmlicher Topos zu lehren: Gott ist durch nichts anderes von der Welt getrennt als durch die Andersheit seines Wesens, worin wir zugleich den Sinn des bloß modalen Chorismos haben. Ganz in diesem Sinn erklärt Cusanus: Gott ist zwar von der Welt unterschieden, aber nicht geschieden. Er will sagen: Gott selbst ist etwas anderes als die Welt, weil er sich nicht mit ihr identifiziert, aber er ist nicht in einem quasi-lokalen Abstand von ihr entfernt.

II Man sprach natürlich von einem Gott „über“, „außerhalb“ und „jenseits“ der Welt. Diese Termini sind tatsächlich gang und gäbe in der klassischen Tradition; schon bei Platon ist das so, wenn er von seiner Idee des Guten, in der wir wohl seinen Gottesbegriff erblicken dürfen, sagt, sie stehe jenseits allein Seins, dieses an Würde und Kraft überragend (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δύναμις ὑπερέχοντος*)²⁶. Aber dieses „jenseits“ (*ἐπέκεινα*) meint natürlich ein rein qualitatives Intervall zwischen der Idee des Guten und allem Seienden. Es gibt, das will Platon sagen, ein Sein, das nicht mehr sinnlich-materieller Natur ist; das auch nicht bloß geistiger Natur ist wie die übrigen Ideen, die zwar nur dem Denken zugänglich, aber immer noch von einer obersten Idee abhängig und gegründet sind. In der Idee des Guten dagegen haben wir ein Sein vor uns, das zwar

²⁶ Staat, 6. Buch, 509 b 9.

auch rein intelligibler Natur ist, das aber zugleich von und aus sich ist (*ens a se*), das von keiner übergeordneten Idee mehr abhängig, von dem aber alles andere abhängig ist, das nichts bedarf, während alles übrige seiner bedarf. Und wenn das Gute, bzw. Gott schon absolut unbedürftig ist, dann bedarf es a fortiori keines Ortes und Raumes. Ist doch die Unabhängigkeit von Raum und Zeit bereits ein Charakteristikum aller rein geistigen Realität! So wenig wie etwa logische, mathematische und ethische Sachverhalte in Raum und Zeit stehen, ebensowenig fällt Gott in die Kategorien von Raum und Zeit. Der ganze und einzige Sinn des Chorismos besteht also darin, daß die Idee des Guten von derartiger Beschaffenheit ist, daß sie zu ihrer eigenen Möglichkeit und Wirklichkeit nichts bedarf — außer ihr selber. Schon Platon würde daher ohne weiteres die Formulierung P. Tillichs aufgreifen: „Gott ist im Himmel bedeutet, daß sein Leben von der Existenz des Geschaffenen qualitativ verschieden ist, aber es bedeutet nicht, daß er an einem besonderen Ort lebt oder von einem besonderen Ort herabsteigt“²⁷. Von Anfang an weiß man also um die Notwendigkeit, die Termini „über“, „außer“ und „jenseits“ interpretieren zu müssen. Sie sind auch stets interpretiert worden, so daß es den Supranaturalismus in der Form, wie Robinson ihn bekämpft, gar nicht gegeben hat.

Es gab natürlich auch in der klassischen Tradition gelegentliche Formulierungen und Ausdrucksweisen, die eher einen lokalen als einen modalen Chorismos suggerierten; auch wird man nicht sagen können, daß der modale Chorismos- und Transzendenzgedanke bis in die letzten geistigen Schlupfwinkel hinein stets in seiner Integrität bewahrt worden sei. Aber das ist das Schicksal aller geistigen Ideen und Gedanken, daß sie gelegentlichen Mißverständnissen ausgesetzt sein können. Gegenüber solchen Mißverständnissen ist auch der „Gott der Tiefe“ nicht abzusichern, wie die Diskussion um Robinson in aller Deutlichkeit gezeigt hat, was jedoch andererseits keinen Grund darstellt, gegen eine derartige Gottesvorstellung eine wilde Polemik zu eröffnen.

In der Neuzeit schiebt sich allerdings die lokale Chorismosauffassung in den Vordergrund, und zwar in der *Aufklärung*, bei dem englischen Empiristen D. Hume und bei dem deutschen Idealisten I. Kant, ohne daß indessen die genuine Interpretation verlorengeht. Das abermals Überraschende an dem Buch von Robinson ist, daß diese Positionen mit keiner Silbe erwähnt werden. Robinsons These wäre akzeptabel, wenn sie sich auf gelegentliche Mißverständnisse innerhalb der Tradition und Geistesgeschichte bezogen hätte. Aber sie ist grundsätzlicher Art und muß daher auch grundsätzlich beantwortet werden.

²⁷ Systematische Theologie I (Stuttgart 1956) 318.

III Robinson ist bei seiner Kritik am Supranaturalismus ein unverzeihliches Versäumnis unterlaufen, das einem Manne wie ihm, der sich in Cambridge den philosophischen Doktorhut geholt hat, nicht hätte passieren dürfen: Wir meinen das Versäumnis, die metaphysisch zu verstehende Redeweise von einem Gott „über“ und „außerhalb“ der Welt zu interpretieren. Robinson hat nämlich gesehen, daß diese Ausdrücke nicht in einem buchstäblichen, sondern in einem metaphysischen Sinn zu deuten sind, ohne jedoch den geringsten Versuch einer Interpretation zu unternehmen. Auf S. 23 (GA) heißt es, sogar kursiv gedruckt: „Denn anstelle eines Gottes, der im wörtlichen oder räumlichen Sinne ‚über der Welt‘ wohnt, hat sich in unserer Vorstellung ein Gott angesiedelt, der im geistigen oder metaphysischen Sinne ‚außerhalb der Welt‘ existiert.“ Man erwartete nun, daß Robinson den geistigen oder metaphysischen Sinn des „außerhalb der Welt“ darlegte²⁸. Statt dessen schreibt er: „Das alte Denksystem ist also nur allmählich verdrängt worden. Nachdem es wissenschaftlich unmöglich geworden war, leistete es der Theologie noch weiterhin gute Dienste; die Vorstellung von einem Gott ‚über der Welt‘ war immer noch lebendig, auch als man sie schon seit Jahrhunderten nicht mehr wörtlich nahm. Heute allerdings sehen wir uns meiner Meinung nach einer doppelten Krise gegenüber. Der letzte, in vieler Hinsicht überzeugende Schlag der modernen Wissenschaft und Technik gegen das Bild von einem Gott, der sich im wörtlichen Sinne ‚außerhalb der Welt‘ befindet, wurde zur selben Zeit geführt, in der man entdeckte, daß auch die Vorstellung von einem Gott, der sich im metaphysischen Sinne ‚außerhalb der Welt‘ befindet, eher ein Stein des Anstoßes als eine Hilfe für den Glauben geworden war. So sehen wir uns heute in doppelter Hinsicht genötigt, diese gedankliche Konstruktion aufzugeben und mit ihr jeden Glauben an ‚Gott‘ überhaupt“ (GA 26). Auf S. 27 und 49 wird dies wiederholt.

Diese Forderung, jede, also auch die metaphysische Vorstellung von einem Gott außerhalb der Welt aufzugeben, ist nun doch erstaunlich. Denn der Stein des Anstoßes ist für Robinson der räumlich konzipierte Chorismos, die „Überwelt der göttlichen Objekte“ (GA 135). Aber gerade dieser räumliche Chorismos von Gott und Welt wurde durch den metaphysischen Sinn des „über“ und „außerhalb“ negiert.

IV Das Versäumnis wiegt um so schwerer, als auch das Wort vom „Gott in der Tiefe“ nicht wörtlich, sondern in einem metaphysischen Sinne zu verstehen ist; denn der Ausdruck der Tiefe stammt gleich dem der Höhe aus der räumlichen Dimension und erweist sich damit als inter-

²⁸ Als belustigend ist die Bemerkung von D. Sölle anzusehen (Dis 160), die in dem Übergang von dem Gott „über“ zum Gott „außerhalb“ der Welt den metaphysischen Schritt erblickt!

pretationsbedürftig. Robinson hat das sehr deutlich gesehen, wenn er uns davor warnt, den Übergang vom „Gott in der Höhe“ zu einem „Gott in der Tiefe“ nicht einfach als eine Veränderung der Raumvorstellung aufzufassen (GA 52 f.). Denn dann wären wir sachlich nicht über die Position des Supranaturalismus hinausgekommen. Auch die Sprache der Tiefe muß, wie die der Höhe, notwendig genauso symbolisch sein (135). Unsere Frage: Wenn das Wort vom „Gott in der Tiefe“ nur dann genuin verstanden werden kann, wenn es nicht wörtlich genommen, sondern interpretiert wird, warum kann dann nicht auch das Wort vom „Gott in der Höhe“ interpretiert werden? Ferner: Worin unterscheiden sich überhaupt der Gott der Höhe der klassischen Tradition und der Gott der Tiefe von Tillich und Robinson? Denn der eine ist so wenig überm Sternenzelt zu etablieren wie der andere etwa in der räumlichen Tiefe unserer Erde oder des Kosmos anzusiedeln ist. Eine andere und durchaus diskutabile Frage ist, ob Gottes Wirklichkeit, als Tiefe unseres Seins dargestellt, dem modernen Menschen mehr bedeutet als die Rede vom Gott „über“ und „jenseits“ aller Dinge. Das wäre die Frage der Ausdrucksmittel, die selbstverständlich variieren können, ohne daß das durch sie Bezeichnete und Gemeinte ein anderes wird²⁹.

V Die Kritik hat Robinson vorgehalten, mit seinem vermeintlich neuen Gottesbild, als Alternative zum supranaturalistischen entworfen, renne er im Grunde offene Türen ein. Wieviel Wahrheit darin enthalten ist, machen die beiden folgenden Punkte klar. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die klassische Tradition nicht nur von einem Gott „über“, „jenseits“ und „außerhalb“ der Welt spricht, sondern auch von einem Gott, als Tiefe unseres Seins verstanden. Drei Zeugnisse sollen dafür angeführt werden:

1. Plotin, Enneade VI 8, 18, 1—3. Plotin sagt hier von Gott: „So suche denn auch Du nichts außerhalb von Jenem, sondern drinnen in Ihm alle die Ihm untergeordneten Dinge. Ihn selber aber laß auf sich beruhen. Denn Er ist selbst das Draußen, aller Dinge Umfassung und Maß (τὸ γὰρ ἔξω αὐτός ἐστι, περιληψὶς πάντων καὶ μέτρον). Oder aber Er ist drinnen in der Tiefe (ἢ εἴσω ἐν βάθει).“ Wir haben hier also sogar den Begriff der „Tiefe“ selbst, und wir haben beide Vorstellungen von „außerhalb“ und „Tiefe“ nebeneinander³⁰.

2. Augustinus. In seinen *Confessiones* schreibt er: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*: Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes (III, 6, 11)³¹. Auch hier also beide Vorstellungen von der „Tiefe“ und „Höhe“ nebeneinander.

²⁹ Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von Andersen u. Fries (Dis 130 u. 150).

³⁰ Auch VI 9, 3, 21.

³¹ IV, 12, 18: *Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt.*

3. Thomas von Aquin. Inspiriert von dieser Augustinusstelle sagt er: *Ad duodecimum dicendum, quod ipse Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei, et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit*³².

Texte dieser Art durchziehen die ganze Tradition; schon die Bibel setzt das Gottesverständnis nicht mit der supranaturalistischen Gottesvorstellung gleich. Man denke etwa nur an Paulus: Gott ist nicht ferne von einem jeden von uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir (Apg. 17, 27 f.).

Die Relevanz dieser Texte liegt in folgendem: Die klassische Tradition spricht sowohl von einem „Gott in der Höhe“ als auch von einem „Gott in der Tiefe“ und weiß zugleich — darauf allein kommt es an —, daß beide Vorstellungen der Interpretation bedürfen. Es gilt, ihren metaphysischen Sinn sichtbar zu machen, was Robinson und Tillich für den Begriff der Tiefe durchgeführt, für den Begriff der Höhe dagegen unterlassen haben. Die Tradition ist also weder an die Vorstellung der Höhe noch an die der Tiefe gebunden. Sie erweist sich daher bedeutend flexibler und sogar moderner als Robinson, der die Bedeutsamkeit der göttlichen Realität für uns an die Dimension der Tiefe binden möchte.

VI R. Bultmann hat in seinem Aufsatz „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch“, der anlässlich des Robinsonschen Büchleins entstanden ist, geschrieben: „Damit kehren wir zu dem Satz zurück, daß für den modernen Menschen der Gedanke eines Gottes oberhalb oder jenseits der Welt entweder unvollziehbar ist oder pervertiert wird in einer Religiosität, die der Welt entfliehen möchte. Nein! Nur der Gottesgedanke, der im Bedingten das Unbedingte, im Diesseitigen das Jenseitige, im Gegenwärtigen das Transzendente finden, suchen und finden kann, als Möglichkeit der Begegnung, ist für den modernen Menschen möglich“³³. Wir unterschreiben dieses Wort ganz, würden es aber noch gern in dieser Weise modifizieren: Nicht nur für den modernen Menschen, sondern für den Menschen überhaupt ist dies der einzig akzeptable Gottesgedanke. Gerade dieses Wort Bultmanns zeigt nun auch, daß das konventionelle Gottesbild weder veraltet noch falsch ist. Sogar Robinsons Ausführungen sind eine Bestätigung des konventionellen Gottesbildes. Denn sie manifestieren die eine gradlinige Tendenz, das Transzendente mitten in Leben, Sein und Geschichte anwesen, aber nicht darin aufgehen zu lassen. Immer wieder hören wir das Wort Bonhoeffers: Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Gottes Transzendenz ist also nur sinnvoll bei gleichzeitiger Immanenz, und seine Immanenz nur sinnvoll bei gleichzeitiger Transzendenz. Das allein ist

³² De ver. VIII 16 ad 12 um.

³³ Glauben und Verstehen IV (Tübingen 1965) 125 f. Hervorh. v. uns!

aber auch der Transzendenzgedanke der klassischen Tradition. Denn das Wort von der Immanenz des Transzendenten ist hier überhaupt entwickelt worden. Und wenn Robinson den angeblich modernen Transzendenz-Immanenz-Gedanken einmal mit folgenden Worten umschreibt: „Gott als der Grund, der Ursprung und das Ziel unseres Seins kann nur beschrieben werden als derjenige, der wohl durch unendlichen Abstand und Tiefe von unserem oberflächlichen und sündhaften Leben entfernt ist und der uns doch gleichzeitig näher ist als wir uns selbst“ (GA 65)³⁴, dann ist das sogar eine unmittelbare Reminiszenz, bzw. Abwandlung des Augustinuswortes aus den *Confessiones*³⁵. Man kann ein Staunen nicht unterdrücken, wenn man dann noch folgende Sätze bei Robinson liest: „Die klassische Lehre von der Transzendenz gehört einem veralteten Weltbild an“ (GA 51). Oder: Tillich habe das Supranaturale aus seiner Überwelt heruntergeholt und eine neue Interpretation der Transzendenz geliefert (GA 62 f., 109; DG 45). Oder wenn Robinson von dem konventionellen „Gott der Höhe“ sagt: „Denn wenn Gott über allem ist, dann kann er ja nicht wirklich gegenwärtig sein“ (GA 53).

(Fortsetzung folgt)

³⁴ Vgl. oben S. 199 die Charakterisierung von Robinsons „neuem“ Gottesbild.

³⁵ Vgl. oben S. 208.

Das Problem der Gewißheit religiösen Erlebens¹

Von Hubertus Mynarek, Bamberg

Ein Thema, wie das im folgenden zu entfaltende, legt — im Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes — zwangsläufig Einschränkungen und Abgrenzungen auf. Schon mit dem Terminus »religiöses Erleben« soll einschränkend ausgedrückt werden, daß es sich im folgenden beispielsweise nicht um philosophisches Gotterkennen, um Gottesbeweise und deren Gewißheit handelt, wenn wir auch die — allerdings vorsichtig zu qualifizierende und genau abzugrenzende — Möglichkeit solcher Erkenntnis nicht leugnen. Mit religiösem Erleben meinen wir hier eine eigenartige Erkenntnisweise, die man als Intensivform einer bestimmten Art von Erfahrung oder Innewerdung bezeichnen könnte. Wir machen sodann die Voraussetzung, daß dieses intensiv erfahrungsmäßige oder erlebnishaft religiöse Erkennen auf den personalen Gott ausgerichtet ist. Wir können — unter dieser Voraussetzung — das religiöse Erleben auch als erfahrungsmäßiges Gotterkennen bezeichnen. Mit dem bisher Gesagten ist auch schon angedeutet, daß wir uns mit den folgenden Überlegungen im Gebiet einer sich auf Religionspsychologie und Religionsgeschichte — wenn auch nicht nur auf sie, sondern auch auf ihre eigenen Einsichten — stützenden, unter dem Horizont des Christentums sich vollziehenden Religionsphilosophie bewegen wollen.

Das Problem, auf das im folgenden eine Antwort zu geben versucht wird, setzt seiner denkerischen Durchdringung nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Bei dem Versuch seiner Lösung gehen wir am besten von einem Vergleich zwischen dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen und dem religiösen Erleben aus. Von diesem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen kann — auch bei strengstem Willen zur Objektivität — ein anthropozentrisches, autonomistisches Moment nicht getrennt werden. Mit dem geistigen Prinzip im Menschen, das das Erkennen im Sinne eines Erfassens von seienden Objekten, eines Hereinholens ihrer gegenständlichen Bestimmtheiten in das Bewußtsein vollzieht, ist nämlich eine gewisse Art von Anthropozentrik notwendig verbunden: der Mensch ist Person, Ich, Subjekt, das

¹ Unter einem ganz anderen, aber durch den vorliegenden Aufsatz keineswegs annullierten Aspekt wird die Gewißheit religiösen Erlebens in meinem Buch »Joh. Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses«, Paderborn 1963, S. 127–166, analysiert. Die beiden, in diesem Buch und in dem hier vorliegenden Aufsatz erörterten Aspekte ergänzen sich vielmehr gegenseitig, insbesondere dadurch, daß das erstere die rationalen Elemente der Gewißheit religiösen Erlebens herauszuarbeiten bemüht war, während im folgenden besonders das Personal-Ganzheitliche religiös-erlebnismäßiger Gewißheit aufgewiesen werden soll.

alles andere, das All, die ganze Wirklichkeit, auch noch die (Idee der) göttliche(n) Wirklichkeit objektiviert, sich gegenüberstellt, und damit irgendwie zum Objekt zu machen sucht, auf sich als Subjekt, als Zentrum hinbezieht, in sich als Mittelpunkt einfängt. „Die Seele ist in gewisser Weise alles!“ (Aristoteles). So ist dieses Erkennen trotz aller Notwendigkeit der Objektivität, der Orientierung an den Dingen in ihrem Ansichsein ein gewisses Sich-über-den-Gegenstand-Stellen, ja gerade als objektives, und das heißt von den Dingen distanzierendes, nicht mehr dem „Druck und Stoß“ der Realitäten ausgeliefertes und insofern freies Erkennen ohne die Voraussetzung einer gewissen herrscherlichen Umwelt- und Weltüberlegenheit gar nicht möglich. Besonders nachdrücklich hat Teilhard de Chardin auf den anthropozentrischen Charakter des naturwissenschaftlichen Erkennens hingewiesen. Ja, er hat es als eine seiner vornehmsten Lebensaufgaben angesehen, den anthropozentrischen Charakter der Wissenschaften möglichst vielen zum Bewußtsein zu bringen. Er betont: „Ständig hält man einer angeblich anthropozentrischen Illusion als Gegenstück eine vermeintliche objektive Realität gegenüber. Diesen Unterschied gibt es nicht.“ Damit ist Teilhard schon insofern im Recht, als die Dinge der Welt, wenn wir jetzt einmal von Gott absehen, ohne den Menschen einfache Realitäten und Faktizitäten, aber nicht Objekte, Gegenstände sind. Auch das Bewußtsein der Tiere ist ja im eigentlichen Sinne kein Gegenstandsbewußtsein. Die Dinge sind für es anziehende oder abstoßende Kräfte, wobei jedoch diese Kräfte wiederum nicht als Kräfte gegenständlich bewußt werden. Es ist der Mensch allein, der — allerdings nicht willkürlich, sondern nach vorgegebenen, wenn auch oft erst aktiv zu ermittelnden, vom Schöpfergott in die Dinge und die Vernunft hineingelegten Normen — entscheidet, was objektiv oder subjektiv, wahr oder illusorisch ist.

Es muß nun zunächst gesagt werden, daß dieses ein anthropozentrisch-autonomistisches Moment aufweisende mathematisch-naturwissenschaftliche Erkennen von Gott so gewollt und ermöglicht ist. Indem Gott den Menschen als sein personales, geistbegabtes Ebenbild wollte, wollte er diese Art von Erkennen. Aber andererseits führt eine Verabsolutierung dieser Erkenntnis, ihre Ausdehnung auf alle Wirklichkeitsbereiche, auch auf den personalen und auf den göttlichen, zur Leugnung und praktischen Verunmöglichung religiösen Erlebens. Ist doch das religiöse Erleben nicht ein Erfassen, Ergreifen, geschweige denn ein Sich-bemächtigen eines Gegenstandes, sondern ein Erfastwerden, Ergriffenwerden, Betroffenwerden, ja bisweilen ein Überwältigtwerden von der absoluten Seinsmacht, von einer übermächtigen und zugleich beseligenden Wertwirklichkeit. Hier sind die Rollen gleichsam vertauscht, so daß Gott das ergreifende Subjekt, der Mensch das ergriffene, in Besitz genommene Objekt ist. Nicht der

Mensch — so könnte man es auch formulieren — ist hier der eigentlich Erkennende, sondern er ist der Erkannte, der sich allerdings seines Erkanntseins und Anerkanntseins von Gott, seines Durchwirkt- und Durchdrungenseins von der absoluten Wirklichkeit erlebnismäßig bewußt wird. Das hebräische biblische Denken wird dieser Struktur des religiösen Erlebens vorbildlich gerecht; denn es gehört zur Eigenart dieses Denkens, daß es ganz allgemein, also nicht nur in bezug auf religiöse Inhalte, mit dem Erkennen „weniger einen logischen, diskursiven Denkvorgang als ein psychologisches, unmittelbares Erfahren und Innewerden, weniger ein Konstatieren des Seienden als ein Empfinden des Geschehenden oder ein Wissen des Erfahrenen, weniger ein unpersönliches Herausstellen objektiver Wahrheiten als ein persönliches Beansprucht- und Verpflichtet-Werden“² meint.

Mit dem zuletzt Gesagten ist schon angedeutet, daß wir das religiöse Erleben als ein ganzheitlich personales Erkennen bezeichnen müssen, als eine auch die kognitive Funktion in Bewegung setzende Begegnung der endlichen mit der unendlichen Person. Angedeutet ist auch, daß das religiöse Erleben doch nicht so allein, ohne Parallelen und daher völlig unverständlich ist, wie es auf Grund der bisherigen Ausführungen zunächst erscheinen mochte. Gibt es doch auch ein personales Erkennen des Mitmenschen, ja nur ein solches wird diesem ganz gerecht. „Person ist nämlich nie bloß ‚Objekt‘, ‚Gegenstand‘, so in Äußerlichkeit verfallen, daß jeder Vorübergehende sie zur Kenntnis nehmen kann. Gewiß objektiviert sich die menschliche Person auch in sinnlich wahrnehmbarem Tun und Sein; bleibe ich aber bei dieser Objektivierung als solcher stehen und nehme ich sie nicht als das, was sie sein will, was sie in der Einheit des einen leiblich-seelischen Wesens ist: als Zeichen, Ausdruck der Person, dann verfehle ich ihr wahres Wesen. Dann behandle ich sie vielleicht mathematisch, naturwissenschaftlich; die so gewonnenen Aussagen mögen in ihrer Ordnung durchaus korrekt, richtig sein; sie sind doch nicht Aussagen über die Wirklichkeit in ihrem vollen Zusammenhang, eben dem Personalen. Sie sind somit unangemessen. Und sie werden nicht angemessener dadurch, daß sie gehäuft und addiert werden: alle mathematischen Berechnungen der Gesichtszüge zusammengenommen ergeben kein lachendes oder weinendes Menschenantlitz, alle Tonschwingungen zusammengenommen ergeben keinen Jubel der Freude oder eine Klage des Schmerzes: dies sind sie erst durch ‚ihre Seele‘, durch das personale Ganze“³.

² R. Schnackenburg, Erkennen, in: LThK³ III, 996 f.

³ J. Trütsch, Der Glaube, in: J. Feiner - M. Löhrer (Hrsg.), Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. I, Einsiedeln 1965, 848.

Im Grunde ist personales Erkennen erst die Vollform von Erkennen überhaupt, die einzige Möglichkeit, ins eigentliche Innere des zu Erkennenden zu gelangen, ohne es zu vergewaltigen oder zu verletzen. Personales Erkennen ist vollmenschliches Erkennen. Das — wenn dies überhaupt ganz durchführbar sein sollte — rein sachlich-nüchterne Gegenstandserkennen mit seinem Ideal, dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen, ist im Grunde nur ein defizienter Modus dieses personalen Erkennens; das Ethos dieses mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennens, nämlich der unbedingte Wille zur Präzision und Wahrheit, speist sich im Grunde noch aus den Tiefen der Personalität, aus ihrer Liebe zum Sein, aus ihrer Wahrhaftigkeit. Zutiefst kommt es erst im personalen Erkennen zum eigentlichen Erkennen, indem sich erst hier eine Begegnung mit dem anderen ereignet. Erst hier kommt es zu einer Entgegnung, zu einer Antwort, einem aktiven Sich-enthüllen und Sich-offenbaren des anderen. Was an dieser Offenbarung zeichenhaft, leibhaft, gegenständlich ist, wird zum Objekt naturwissenschaftlich-mathematischen Erkennens und somit verfügbar. So ist dieses Erkennen im Vergleich mit dem personalen letztlich immer erst nachträglich und ausschnittshaft. Auch nach H. U. v. Balthasar erspart sich eine Erkenntnistheorie, „die resolut von dem für Erkenntnis überhaupt normgebenden Fall, der Begegnung von Person zu Person ausgeht . . . eine Menge falscher Probleme, die sich notgedrungen einstellen, wo von unten her an das Obere herangedacht wird, wo also die begegnende Person unter die ‚Objekte überhaupt‘ oder ‚Sachen‘ eingereiht wird und so nie von sich selber her erscheinen kann“⁴.

Diese Herausarbeitung eines dem naturwissenschaftlich-mathematischen Erkennen vor- und übergeordneten personalen Erfassens findet ihre Parallele und Bekräftigung in einem relativ breiten erkenntnistheoretischen Strom, der in verschiedenen Nuancierungen und Modifizierungen darauf hinweist, daß aller Teilerkenntnis von Weltausschnitten, wie sie die Naturwissenschaft betreibt, und allem rein rationalen Erkennen des Philosophen eine ganzheitliche Grunderfahrung zugrunde liegt, die Erfahrung der Realität der Welt. Sie ist gegeben in der Erfahrung des Widerstandes, des Betroffenseins, des Erleidens, wobei die Person in ihrer Totalität und Tiefe engagiert ist in einem Akt, in dem die einzelnen psychischen Funktionen noch ineinander verschränkt, gleichsam verschmolzen sind. Die soeben erwähnte erkenntnistheoretische Richtung, der so bekannte Philosophen wie M. Frischeisen-Köhler, M. Scheler, N. Hartmann u. a. angehören, weiß sich der Forderung verpflichtet, die W. Dilthey so formuliert hat: Der Erkenntnistheoretiker darf den Menschen nicht ausschließlich als ein denkendes Wesen betrachten, vielmehr hat

⁴ H. U. v. Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, 54.

er den ganzen Menschen in der Vielfalt und Vielzahl seiner Kräfte, „dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde zu legen“⁵. Stellen wir, den hier zur Debatte stehenden Punkt abschließend, fest: Der Urakt des Menschen ist ein Erfahren, ein noch nicht näher ausdifferenziertes Erfastsein von der Gesamtwirklichkeit. Das Erkennen in dem Sinne, wie wir es heute normalerweise auffassen, ist nicht das erste, ursprüngliche Verhältnis zur Welt. Es ist nicht isoliert, sondern stets eingebettet in und herkömftig aus dem primären Erfastsein der Person von der Wirklichkeit.

Hat so das religiöse Erleben sein Analogat auf anderen Erkenntnisgebieten, im Uerfassungsakt der Gesamtwirklichkeit und vor allem in der zwischenmenschlichen Begegnung, so wahrt es doch seine Einzigartigkeit dadurch, daß es in ihm zum intensiv erfahrenen Kontakt zwischen der absoluten Personalität Gottes und der endlichen Person des Menschen kommt. Stehen sich doch hier nicht zwei Personen als gleich und gleich gegenüber, derart, daß der andere an sich immer außerhalb meines Existenz- und Wirklichkeitsbereichs steht, ich ihn zwar *i*n *t*e*n*t*i*o*n*a*l*i*t*e*r* in mich hineinnehmen kann, aber immer nur so, daß ich mir selber ontisch und ontologisch näher bin, daß nur ich selbst in mir stehe (Eigenstand der Person, zugleich die ontische Grundlage ihrer Welt-einsamkeit!). Vielmehr aktuiert und realisiert sich im religiösen Erleben in neuer Form das einzigartige transzendente Ursächlichkeitsverhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Gott ist ja überhaupt nie, auch nicht gegenüber der materiellen Schöpfung, ein von außen kausal Stoßender, sondern der das Ganze der Weltwirklichkeit und ihrer innerweltlichen Kausalitäten Bewirkende, Tragende, und damit vom Innersten her Durchdringende. Gerade weil Gott die absolut weltüberlegene, transzendente Ursache des ganzen Universums ist, stellt er zugleich die universal-immanente, die Welt und die menschlichen Personen von ihrem innersten Kern aus durchwirkende und durchdringende Kraft dar. Dieses einzigartige, durchgängige Ursächlichkeitsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf tritt nun aber im religiös erlebenden Menschen auch in die Helle des Bewußtseins, ja es wird nicht nur bewußt — dies kann es auch im metaphysisch Erkennenden werden —, sondern es wird zum zentralsten und tiefsten, aufwühlendsten und erschütterndsten, zugleich aber auch beseligenden Erlebnis der Geborgenheit im Urgrund der Wirklichkeit selbst. Im religiösen Erlebnis erfahre ich Gott — mit Augustinus zu sprechen — als „innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“. So nimmt Gott vom tiefsten Personkern, vom eigentlichen personalen Zentrum des menschlichen Wesens her — die Mystiker spre-

⁵ W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Bd. I, Leipzig 1922, XVIII.

chen hier vom Seelengrund oder von der Geistesspitze, mit der wir Gott gleichsam berühren — den Menschen, der sich für ihn entscheidet, in Besitz.

Das Erleben, das Innewerden dieses »Von-Gott-in-Besitz-genommen-Seins« läßt keinen Zweifel zu. Dem sich im religiösen Erlebnis dem Menschen schenkenden Gott entspricht auf der Seite des Erlebenden eine absolute Gewißheit des Erkennens. Anders ausgedrückt: Wo Gott dem Menschen wirklich die Gnade, das Geschenk einer Begegnung mit sich selbst machen will, dort schenkt er ihm auch die unerschütterliche Gewißheit dieser Begegnung. Die sehr zahlreichen Zeugnisse von homines religiosi sind in dieser Hinsicht mehr als eindeutig. Einige seien hier angeführt: Es „könnte mir“, so sagt einer von ihnen, „keine Wirklichkeit aufoktroiert werden, die stärker und größer wäre als die, die ich als selbsterlebte empfinde. Gegen meine geschilderte Lebenserfahrung göttlicher Gegenwart und göttlicher Hilfe würde nichts anderes aufkommen können“⁶. Ein anderer erzählt: „Ich erinnere mich noch der Nacht und selbst der Stelle auf dem Hügel, wo meine Seele sich dem Unendlichen öffnete und beide Welten, die innere und die äußere, aufeinander trafen . . . Ich empfand die vollkommene Vereinigung meines Geistes mit dem seinigen . . . Es ist unmöglich, das Erlebnis vollständig zu beschreiben. Es war wie die Wirkung eines großen Orchesters, wenn alle einzelnen Töne zu einer Harmonie zusammenschmelzen . . . Ich konnte an Gottes Gegenwart ebensowenig zweifeln wie an der meinigen. Ja, ich fühlte mich, wenn das möglich ist, als der weniger Reale von uns beiden. Der tiefste Glaube an Gott und die festeste Überzeugung von seinem Dasein wurde damals in mir geboren. Ich stehe seither auf dem Berg der Offenbarung und fühle die Nähe des Ewigen . . . Seit jener Zeit war keine Diskussion über die Beweise für das Dasein Gottes mehr imstande, meinen Glauben zu erschüttern.“⁷ Daß dieses mit unerschütterlicher Gewißheit versehene religiöse Erleben nicht das Produkt, gewissermaßen die Überkompensation eines Mangels, eines Enttäuschtseins von und an der Welt ist, schildert ein dritter: Als diese religiösen Erfahrungen „kamen, lebte ich ein durchaus volles, starkes, gesundes und tiefes Leben. Ich suchte sie nicht . . . Jene Realgegenwart Gottes überkam mich in Zeiten realster Lebensführung: aus ihr heraus versank ich in den unendlichen Ozean der Liebe Gottes“⁸.

⁶ Zit. bei K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Leipzig 1921, 92.

⁷ Zit. bei W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin), Leipzig 1914, 53 f. James hat diesen Bericht der Handschriftensammlung des amerikanischen Religionspsychologen Starbuck entnommen.

⁸ Zit. bei W. James, a. a. O. 316.

Die angeführten Zeugnisse religiösen Erlebens erlauben uns auch schon in etwa die mit diesem verbundene Gewißheit näher zu bestimmen. Es ist eine zumindest psychologisch unmittelbare Gewißheit. Sie unterscheidet sich also von der Gewißheit des diskursiven Erkennens. Ein solches Erkennen stellen beispielsweise die Gottesbeweise dar. Der Mensch jedoch, der Gott wirklich erfahren hat, bedarf eines solchen „Beweises“ nicht, zumindest nicht im Sinne einer Begründung seiner religiösen Existenz, seines religiösen Lebens. Sie vermögen höchstens als nachträgliche reflexe Erhellung dessen, was er erlebt hat, zu fungieren. Kein philosophischer, die Existenz Gottes begründender Gedankengang, und wäre die Gewißheit, die er ergibt, geradezu mathematischer Art, könnte ihm die Gewißheit des Daseins Gottes liefern, die er auf Grund seines Erlebnisses besitzt. Während nämlich in diesem Erlebnis der persönliche, lebendige Gott unmittelbar ergriffen wird, könnte selbst ein mathematischer Beweis, der überdies nur auf diskursivem Wege zu seinem Ziel käme, lediglich das Resultat, nämlich das Urteil: „Gott existiert“, allerdings mit logisch zwingender Gewißheit, sicherstellen. Hier gilt also tatsächlich James' Wort, daß die religiösen „Realitätsgefühle . . . überzeugender als die Ergebnisse der reinen Logik“⁹ sind.

Nicht nur von der mittelbaren Gewißheit des schlußfolgernden Denkens unterscheidet sich die Gewißheit religiösen Erlebens. Sie fällt auch nicht mit der unmittelbaren gnoseologischen Gewißheit zusammen, also mit dem unmittelbaren Sich-Zeigen eines Gegenstandes bzw. dem unmittelbaren Einleuchten eines Sachverhalts. Gott ist — wie wir schon sahen — für den religiös Erlebenden weder ein Gegenstand noch ein Sachverhalt. Es stellt sich dann aber die Frage ein, wie dieser Mensch Gottes, seiner Gegenwart, seines Wirkens hic et nunc gewiß, also zweifelsfrei sicher sein kann, wenn er ihn nicht sieht. Hier muß wieder auf das religiöse Erleben als eine Art des personalen Erkennens hingewiesen werden. Auch die menschliche Person, die doch einen Leib besitzt, durch den sie mir gewissermaßen kosmo-logisch gegeben ist, ist in dem, was ihr eigentliches Wesen ausmacht, nicht sichtbar. Sie muß sich im Wort, in der Geste usw. offenbaren wollen, wobei aber auch ihr eigentliches Wesen nicht gegenständlich erfaßbar wird. Dennoch wird kein Einsichtiger daran zweifeln können, daß man in einem personalen, von Vertrauen, Ehrfurcht und Liebe durchdrungenen Ganzheits- und Grundakt des Innenlebens der anderen Person innerwerden kann. Im Erlebnis des Vertrauens, noch mehr in der Liebe kann der personale Innenbereich des anderen, das eigentlich Bestimmende seines personalen Lebens mit einer solchen Gewißheit aufleuchten, daß auch die stärksten, von Dritten vorgebrachten Einwände und Argumente gegen diesen anderen das Vertrauen nicht zu

⁹ W. James, a. a. O. 58 f.

erschüttern vermögen. Eine solche personale, freilich auch noch gegenüber der personal-mitmenschlichen einzigartige, weil dem einmaligen Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf entsprechende Gewißheit ist auch die des religiösen Erlebnisses. Der Gewißheit personalen Erkennens überhaupt, besonders aber der ihren eigen- und einzigartigen Höhepunkt darstellenden Gewißheit religiösen Erlebens gegenüber ist die Frage fehl am Platz, ob sie „kleiner oder größer als die Zuverlässigkeit des exakt Empirischen, als die Zuverlässigkeit des Mathematischen“ ist. Die Zuverlässigkeit des gegründeten personalen Erkennens „ist weder kleiner noch größer (im quantitativen Sinne); sie ist anders (im qualitativen Sinne) ... Die beiden oder mehrere zum Vergleich stehende Möglichkeiten liegen nicht auf einer quantitativ unterteilten und quantitative Vergleiche ermöglichenden Skala. Und darum ist die Frage nach kleiner oder größer hier so wenig sinnvoll wie etwa die Frage, was süßer sei, ein süßes Brot oder ein süßes Saitenspiel. Es ist also kein quantitativer Unterschied des Grades zu sehen, doch sehr wohl ein solcher des Ranges“¹⁰. „Die zwei Gewißheiten, meines Freundes gewiß sein und des $2 \times 2 = 4$ gewiß sein, lassen sich in keine quantitative Beziehung von »gewisser« oder »weniger gewiß« setzen. Sie sind qualitativ anders. Qualitativ bedeutender, belangvoller ist ohne Zweifel die erste“¹¹.

Das bisher über das religiöse Erleben und seine Gewißheit Gesagte, die diesbezüglich angeführten Zeugnisse von homines religiosi, die Vergewärtigung der Tatsache, daß in der echten religiösen Begegnung die absolute Wertwirklichkeit selbst sich dem Menschen schenkt, erlauben uns jetzt zu sagen, daß die Gewißheit echt religiösen Erlebens eine eigengesetzliche, unerschütterliche, ursprüngliche, also von nichts anderem ableitbare, persönliche, existentielle, man könnte fast sagen: vitale ist.

Es stellt sich jetzt aber noch folgende Frage: Steht diese Gewißheit, das heißt das feste Überzeugtsein von einem Ergriffen-, Betroffen-, ja mitunter einem Überwältigtsein durch die übermächtige, absolute Wirklichkeit Gottes nicht im Gegensatz zur Freiheit des Menschen, und damit zu seiner höchsten Würde? Zunächst muß wiederum auf die Grundtatsache des religiösen Erlebens als eines personalen Erkennens hingewiesen werden. Der Mensch wird hier seines Ergriffenseins durch die absolute Personalität Gottes inne. Gewiß sind die menschliche und die göttliche Personalität nicht von gleichem Seinsrang. Die erstere verdankt Sosein und Existenz zur Gänze der letzteren. Aber es ist der Genialität der absoluten, personalen Ursache zuzuschreiben, daß sie mit der großen Ursäch-

¹⁰ B. Welte, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, in: Lebendiges Zeugnis 3/4 (1963) 21.

¹¹ J. Trütsch, a. a. O. 849.

lichkeit, die sie den Geschöpfen gewährt, ihre eigene Vollursächlichkeit hinsichtlich alles Seienden zu harmonisieren vermag, daß sie die geschöpfliche — unfreie und freie — Ursächlichkeit nicht erdrückt, sondern, ohne in die innerweltlichen Kausalreihen einzugreifen, trägt, bewirkt und fördert. Gilt das soeben Gesagte schon in mehr ontischer Hinsicht, dann muß es ebenso, ja noch betonter in onto-logischer und religiöser Hinsicht gelten. Anders ausgedrückt: Weil das religiöse Erlebnis den Menschen in stärkster Intensität und sozusagen Existentialität bewußt an Gott rückbindet (re-ligio), und somit der Höhepunkt des ontologischen Verhältnisses zu Gott ist, d. h. des Wissens des Menschen um sein Geschaffensein als freies Wesen, daher muß die von Gott ermöglichte und begründete Freiheit des Menschen auch in seinem höchsten Akt, dem religiösen, erhalten, ja intensiviert werden. Wenn wahr ist, daß der Mensch, je freier er ist, je mehr seine Taten aus seiner Freiheit entspringen, um so mehr Mensch und zugleich um so mehr Gottes ist, so wird seine Freiheit — dem vorhin Gesagten entsprechend — ihren Höhepunkt im religiösen Erlebnis erreichen. Höchste Gebundenheit an Gott und höchste Freiheit gelangen im religiösen Erlebnis zur Deckung! Ebenso freie Gewißheit und gebundene, d. h. sich von Gott selbst bewirkt und bestätigt wissende Gewißheit.

Wir stellen also fest: Das religiöse Erleben und seine Gewißheit tragen sowohl den Charakter innerster Freiheit als auch innerster Gebundenheit an die überweltliche Realität Gottes. In ein und demselben Akt, in dem sich der Mensch völlig ergriffen und restlos gebunden an die absolute Seinsmacht erlebt, erfährt er auch mit größter Gewißheit seine innere Freiheit und Selbstbestimmung. Man hat hier von aktiver Passivität bzw. passiver Aktivität gesprochen.

Mit der Tatsache, daß die Gewißheit religiösen Erlebens eine eigengesetzliche, von nichts anderem ableitbare, existentielle, gottgeschenkte, und das heißt: sich für mich persönlich ereignende — wenn auch keineswegs subjektive — ist, hängt zusammen, daß sie unübertragbar, anderen nicht andemonstrierbar ist. Welchen Hinweis auf ihre Wahrhaftigkeit und Wahrheit kann man dann dem Menschen geben, dem ein zu dieser Gewißheit führendes Erlebnis nicht zuteil wird? Wie kann man überhaupt vor dem Forum der Philosophie den Wahrheitsanspruch des religiösen Erlebens rechtfertigen? Wir können hier nicht mehr auf die zahlreichen Möglichkeiten einer solchen Rechtfertigung eingehen. Eine dieser Möglichkeiten stellen die Gottesbeweise dar. Eine andere Möglichkeit bildet folgender Gedankengang: Der Wahrheitsanspruch des religiösen Erlebens ist im Grunde die Rechtfertigung der Behauptung, daß Gott ist und wirkt. Der religiöse Mensch kann nun darauf hinweisen, daß ohne diesen Gott, den er als erleuchtende und beglückende Erfüllung seines Daseins erlebt hat, dem menschlichen und Welt-dasein eine letzte

Verankerung und ein allgemeingültiger, objektiver Sinn fehlen. Vielleicht hat das niemand so stark und deutlich empfunden wie Nietzsche: „Wir haben ihn (Gott) getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“¹²

Zwar will Nietzsche auf dieser Sinnlosigkeit als der Konsequenz der Leugnung Gottes etwas Neues, Großartiges, das von neuen Werten erfüllte Übermenschentum errichten. Es ist das „Prinzip einer neuen Wertsetzung“, der Wille zur Macht, der alles bejaht, was stark macht und was das Leben erhöht, intensiviert, aktuiert. Aber er gibt zu, daß die in diesem Neuen zu integrierenden Wahrheiten bzw. Werte nur „perspektivischer Schein“ bzw. etwas sind, dem „keine Realität entspricht“. Sein neues System gipfelt in der ewigen Wiederkehr, die „ohne Sinn und Ziel“ ist oder „das Nichts (das Sinnlose) ewig“ setzt. Nietzsche bezeichnet selbst dieses sein System als „die extremste Form des Nihilismus“¹³. Nietzsche hat richtig gesehen! Nach der Leugnung Gottes kann man zwar noch Werte, genauer Wertideale verkünden und als Ziel des Strebens setzen. Aber es gibt keine Wahrheit mehr, weil es keine von einer absoluten Vernunft gesetzte, und daher irgendwie vernünftige, intelligible (Welt-) Wirklichkeit mehr gibt. Das Welt- und Menschsein ist ein blindes Faktum, zufällig so aufeinander bezogen, daß es uns scheint, die menschliche Vernunft erkenne die Welt. Es gibt keine absoluten Werte, kein absolutes Sollen, keine allgemeingültigen Normen mehr, weil es keinen vor dem Menschen existierenden absoluten Geist mehr gibt, so daß jeder für sich sein eigener Gott ist, der Werte für sich setzen oder auch nicht setzen kann, der von anderen mit Gewalt dazu gebracht werden kann, diese oder jene Werte zu realisieren, der aber dazu von niemandem und durch nichts in seinem Innern absolut verpflichtet werden kann. Ein allgemeiner Wertrelativismus, der im Grunde Wertskeptizismus ist, ist die Folge der Leugnung Gottes, des unendlichen Geistes. Man kann dann nur noch von einem Aufflackern von Werten sprechen, von einem schwachen Aufleuchten in dem Augenblick, wo sie ein menschliches Bewußtsein setzt,

¹² F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 124 und 125.

¹³ Die letzten vier Sätze stellen eine freie Wiedergabe aus: J. B. Lotz, Nihilismus, in: LThK⁸ VII, 964 dar. Die in diesen Sätzen mit Anführungsstrichen versehenen Redeteile stammen aus Nietzsches Werk: Der Wille zur Macht.

um sogleich mit dem Strom dieses Bewußtsein, das bald wieder andere Dinge wertschätzt, in die Nacht der Vergessenheit oder der Geringschätzung zu fallen. Es ist kein Wunder, daß die totalitären Systeme die den Werten nun fehlende Absolutheit des Sollens durch eine gewaltig gesteigerte, dämonisch organisierte Unterdrückungsmacht zu ersetzen suchen, um die von ihnen willkürlich gesetzten und auf eine Gesetzgebung Gottes nicht zurückgehenden, somit im Gewissen nicht verpflichten könnenden Wertziele dennoch zu erreichen.

Gott ist tatsächlich das Urprinzip einer objektiven Sinnhaftigkeit der Welt. Die eigentliche Alternative für ein konsequent den Dingen auf den Grund gehendes Denken lautet nicht etwa: »Gott oder eine — z. B. auf Grund der vermeintlich alles erklärenden, verabsolutierten Entwicklung — sich selbst genügende Welt«, sondern »Gott oder die Sinnlosigkeit« trotz des scheinbaren, aber ohne ein absolutes Denken, Planen und Wollen eben nur scheinbaren Sinnes in der Welt; »Gott oder der Ur-Zufall« trotz aller weiteren kausalgesetzlich ablaufenden Prozesse; denn auch die in der Welt herrschenden Kausalgesetzmäßigkeiten und die Urstruktur und Uranlage des Universums sind ohne ein absolutes Geistprinzip, das sie so gedacht, geplant und realisiert hat, eben nur zufällig so (vernünftig, geordnet, sinnvoll u. ä.), wie sie sind; sie sind dann bloße, undurchdringliche, unaufhellbare, weil nicht weiter erklärbare Faktizität. Gott ist also nicht etwa ein Störenfried oder überflüssiger Faktor in einer vermeintlich in allen Hinsichten und auf jeder Ebene sich selbst genügenden und erklärenden Weltentwicklung, sondern im Gegenteil der letzte transzendente Ermöglichungsgrund ihres Sinnes.

Zwar könnte jemand behaupten, daß die Welt eben zufällig da sei, zufällig so beschaffen sei, daß sie eine günstige Grundlage und Anlage für durchaus bestimmte Arten und Richtungen von Entwicklungen war, deren Ergebnisse wir heute vor uns sehen (man denke an die zumindest als Phänomen feststehenden orthogenetischen Entwicklungsabläufe, die ^{9/10} aller paläontologisch festgestellten Entwicklungen überhaupt ausmachen), ferner daß es zufällig Kausalität, also vernünftigen, nie unterbrochenen, keine Ausnahmen dulgenden Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung gebe, daß es zufällig hochkomplizierte Kausalzusammenhänge, komplexe kausale (z. B. biologische) Spezialgesetzmäßigkeiten gebe. Gegenüber dieser Behauptung könnte man zu bedenken geben, daß ein solcher Umfang an immer wieder gesetzmäßig eintretender Ordnung und Organisation in Systemen auf allen Stufen: von der Struktur der Atomkerne zu der der Atome, der Kristalle, der Eiweißkörper und so fort doch nicht zufällig sein kann. Man kann jedoch nicht mathematisch zwingend beweisen, daß die Welt, daß das, was ist, sinnvoll zu sein hat. Ein letztes Vertrauen, ein letzter Glaube an einen

Sinn muß also vorausgesetzt werden. Insofern haben wir es bei dem soeben Ausgeführten zwar mit einem konsequenten, logisch und ontologisch korrekten Gedankengang zu tun, der aber ohne diese eine Voraussetzung nicht auskommt, hierin übrigens in einer ähnlichen Situation wie zahlreiche wichtige Beweisführungen im Gebiet der Logik, Mathematik und theoretischen Physik¹⁴.

Gerade der echt religiöse Mensch weiß aber, daß der lebendige Gott als transzendenter uns allen unendlich fern, als aber zugleich immanenter allen Menschen, auch dem, der die objektive Sinnlosigkeit von allem behauptet und auf dieser Grundlage dann seinen eigenen Lebenssinn aufbauen und verwirklichen will, unendlich nahe ist, näher als wir uns selber sind. Der Christ weiß darüber hinaus, daß Gott diese Nähe in der Menschwerdung seines Sohnes noch einmal überboten hat, um in letzter Radikalität einer aus uns zu werden, uns sein Heil aus aller-nächster Nähe anzubieten. Der Christ weiß, daß die Rettung dieses Menschen nur von oben, nur durch ein Gnadenwunder Gottes geschehen kann, daß aber dieses Gnadenwunder immer bereit ist, sich zu ereignen; er weiß, daß der Glaube in der Krise, in der Ohnmacht, ja im vollkommenen Zusammenbruch des Menschen geboren werden kann und daß ein solcher Glaube, der die Sinnlosigkeit alles dessen, was nicht im Zusammenhang mit Gott steht, mit letzter Klarheit durchschaut hat, zum kostbarsten, unerschütterlichen Gut wird.

Der wahrhaft religiöse Mensch weiß den Wert jenes Atheisten zu schätzen, der kompromißlos die Wahrheit sucht, der um den Ernst der letzten Seins- und Wertfragen existentiell weiß. Gilt doch von dieser Art des Atheismus das, was eine Gestalt aus den »Dämonen« Dostojewskis sagt: „Reiner Atheismus ist wertvoller als weltliche Gleichgültigkeit... Ein Atheist steht auf der vorletzten Stufe zum vollkommensten Glauben — ob er ihn erreicht oder nicht —, der Gleichgültige jedoch hat gar keinen Glauben.“

¹⁴ Einen weiteren, den Wahrheitsanspruch des religiösen Erlebens mittelbar rechtfertigenden Gedankengang, nämlich einen ausführlich begründeten Versuch, die ethisch-existentiellen Grenzen des atheistischen Humanismus aufzuweisen, findet man in meinem in Anmerkung 1 angegebenen Buch (S. 94—108).

Die Form der Eheschließung bei den Katholiken und Protestanten

Von Philipp Hofmeister OSB, Neresheim

Der neuen internationalen Zeitschrift *Concilium* 1, 1965, 315—321, sind zwei kleinere Abhandlungen über die Mischehe einverleibt, die eine, die das Thema in protestantischer Sicht, die andere in katholischer Sicht behandelt. Die erstere stammt von Hans Dombois, Staatsanwalt a. D., dem wissenschaftlichen Mitglied der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg und Lehrbeauftragten für Ehe- und Familienrecht an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, die andere von Franz Böckle, Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Die beiden Abhandlungen unterscheiden sich wesentlich. Dombois schreibt: „Eine angemessene pastorale-kanonistische Behandlung erfordert die vorbehaltlose Anerkennung der Gültigkeit der bürgerlichen Eheschließung. Die Regelung des Trienter Konzils von 1563, die dem heutigen Recht zu Grunde liegt, ist anachronistisch. Sie wurde ausdrücklich geschaffen, um den heimlichen Eheschließungen entgegenzuwirken, die es heute nicht mehr gibt.“ Böckle dagegen betrachtet die Eheschließung der katholischen Lehre entsprechend als ein Sakrament und sagt: „Wo immer aber ein Sakrament vollzogen wird, da ist die Kirche wesentlich engagiert. Darum kann die Kirche auch beim Eheabschluß nicht unbeteiligt sein, sie muß ihr Jawort dazu geben, insofern ist die Ehe nicht nur vom Vertragswillen und von der Vertragsfähigkeit der Partner abhängig. Als sakramentaler Vertrag muß die Ehe in der Rechtsform von der Kirche anerkannt sein.“ Die Forderung Dombois' baut auf auf der Regelung der Ehe durch die protestantische Kirche, wie sie neuerdings geschaffen wurde. Bis nicht ganz vor hundert Jahren konnte die Eheschließung in der protestantischen Kirche auch nur vor dem Altar erfolgen. Noch heute verlangt die protestantische Kirche, daß ihre Mitglieder den Ehebund durch einen ordinierten Geistlichen trauen oder weihen lassen. Wer diese kirchliche Trauung ohne triftigen Grund unterläßt, verliert die Fähigkeit zu wählen, es sei denn, daß er die Trauung nachholt¹. Diese kirchliche Trauung gilt zwar nicht als Sakrament, aber doch als heilige Handlung, die unter dem Segen der Kirche vollzogen wird.

¹ H. Liermann, *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht*, Stuttgart 1933, 322. O. Friedrich, *Einführung in das Kirchenrecht*, Göttingen 1961, 37. G. May, *Standesamtliche Eheschließung und kirchliche Trauung in protestantischer Sicht*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 15, 1964, 275.

Es wurde der katholischen Kirche schon öfters der Vorwurf gemacht, das Trienter Konzil habe die Eheschließung kanonisiert, d. h. sie der privaten Sphäre entzogen und verkirchlicht. Diese Auffassung ist verfehlt. Unter diesen Umständen dürfte eine Übersicht über die Form der Eheschließung bis zum Trienter Konzil und die Stellung der Kirche zur Eheschließung überhaupt von Interesse sein.

Für die Auffassung der Kirche von der Ehe gilt in erster Linie das Wort des hl. Paulus Eph. 5, 32: „Dieses Geheimnis ist groß, ich aber sage es in Christus und in der Kirche.“ Ähnlich drückt sich auch Paulus 1 Kor 7, 39 aus, wenn er schreibt: „Wenn das Weib will, heirate es, allein nur im Herrn.“ Diese Lehre führte zu einer kultischen Handlung bei der Eheschließung, denn die Trauung vor der Kirche hatte konstitutive Wirkung. Eine solch kultische Handlung war vielfach etwas Neues, denn das altbabylonische und mosaische Recht kannten nicht die Anwesenheit eines Priesters bei der Eheschließung. Nur das römische Recht und auch dieses nur bei der feierlichen Eheschließung, der sog. *confarreatio*, die nur bei den Patriziern und Priestern zulässig war, kannte die Anwesenheit des Pontifex Maximus und anderer Priester; der neue Ehebund mußte durch ein feierliches Opfer bestätigt werden.

Bei Joh. 2, 2 ff. lesen wir, daß auch Jesus und seine Jünger zur Hochzeit von Kana in Galiläa geladen waren. Aus der Tatsache, daß auch die Jünger des Herrn geladen waren, dürfen wir schließen, daß die Hochzeitsleute in der Hauptsache Anhänger des Messias waren und Christus als ihren Herrn anerkannten. Dadurch daß er an dieser Feier teilnahm, zeigte er seine Zustimmung zur Eheschließung und bekundete die gnadenhafte Qualifizierung der Ehe. So faßten auch die ersten Christen die Ehe auf. Schon der hl. Ignatius von Antiochien, vielleicht ein Schüler des hl. Apostels Johannes des Evangelisten († spätestens 117), lehrt, es ziemt sich, daß Bräutigam und Braut mit Gutheißung des Bischofs die Verbindung eingehen, damit die Ehe im Sinne Gottes sei und nicht nach sinnlicher Begierde. Alles geschehe zu Gottes Ehre². Dieselbe Lehre vertritt auch Tertullian († nach 220), der als Montanist freilich soweit ging, daß er eine Eheschließung, die nicht mit Genehmigung des Bischofs geschah, für nicht gültig erachtete. Tertullian schreibt in seinem Buche: Von der Ehrbarkeit c. 4 von den geheimen Ehebindnissen, das sind jene, die nicht erst vor der Kirche eingegangen sind, daß sie Gefahr laufen, auf gleiche Weise wie Ehebruch und Hurerei beurteilt zu werden. In seinen Briefen an seine Frau sagt derselbe Autor in seiner vormontanistischen Zeit: Woher soll ich die Kraft nehmen, um das Glück einer Ehe zu schildern, welche vor der Kirche eingegangen, durch die Darbringung (des eucharistischen Opfers) bestätigt, mit dem

² K. Bihlmeyer, Die apostolischen Väter, Tübingen 1924, 112.

Segen besiegelt ist, welche die Engel ansagen und der himmlische Vater genehm hält. Hier ist also ganz klar bezeugt, daß die Ehen in der Regel in der Kirche vor der versammelten christlichen Gemeinde geschlossen wurden. Sicher wurde vorher die Zustimmung der Kirche eingeholt, was genügt, um deren Mitwirkung zu beweisen. Freilich, Ehen zwischen Christen und Heiden wurden damals ganz formlos geschlossen, doch wurde auch bei ihnen ein Ehekontrakt aufgestellt³.

Da Gott selbst den ersten Ehebund im Paradies gestattet und ihm auch seinen Segen gegeben hat (Gen 1, 27; 2, 21—24), so hat sich das Bedürfnis gezeigt, der Christenehe in irgendeiner Form auch eine besondere äußere Weihe zu geben. Das werden nach alttestamentlichem Vorbild die Eltern getan haben (Gen 24, 60; Tob 7, 15; 9, 6 ff.). Bei der Stellung der Priester in der Gemeinde werden wir annehmen dürfen, daß die Priester oft einer christlichen Ehe die Wege geebnet haben und daß dieser in irgendeiner Form einen Segen über das Brautpaar sprach. Leider geben die alten Konzilien keinen näheren Aufschluß, in welcher Form die Eheschließung der Christen stattfand. Wohl enthalten sie Normen über Eheverbote usw. Was liegt daher näher, anzunehmen, daß die Leute vorher zum Priester kamen und mit ihm ihr Ehevorhaben besprachen. Nur indirekt läßt sich aus zwei Dekreten schließen, daß die Priester an der Eheschließung beteiligt waren. Das Konzil von Neocäsarea 314/25 c. 7 bestimmt, daß die Priester bei den Hochzeiten der zum zweiten Male Verheirateten nicht mitessen sollen und das von Laodicäa, das wir gegen Ende des 4. Jahrhunderts anzusetzen haben, verbietet in c. 54 dem höheren und niederen Klerus, bei Hochzeiten und Gastmählern die Schauspiele mitanzusehen; er soll vielmehr, bevor die Schauspieler erscheinen, aufstehen und weggehen. Die Einladung der Geistlichen zum Hochzeitsmahle zeigt jedoch zur Genüge, daß die Priester an der Eheschließung in irgendeiner Form beteiligt waren. Ein Gesetz darüber bestand freilich noch nicht, aber es war sicher eine lobenswerte Gewohnheit, daß die Ehen der Christen unter den Augen der Kirche und deren aktiven Beteiligung geschlossen wurden. Aber schon das 4. Konzil von Karthago 399 c. 13 verordnete, daß der Bräutigam und die Braut *a sacerdote in ecclesia benedicendi sunt* und so um dieselbe Zeit setzt der hl. Augustinus in seinem Sermo 332 voraus, daß die Heiratsurkunde vom Bischof unterzeichnet wird⁴.

Für die Zeit vom 4.—11. Jahrhundert verweisen wir auf die ein-

³ J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series latina*. Parisiis 1844 ss. 2, 987; 1, 1302. J. K ö h n e, *Die kirchliche Eheschließungsform in der Zeit Tertullians, Theologie und Glaube* 23, 1931, 645 ff.

⁴ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1739 ss. 2, 544, 582; 3, 952. C. 5, C. 30 q. 5 Migne PL 38, 1463.

gehenden Untersuchungen und Darstellungen der Eheschließungsformen des Benediktiners Korbinian Ritzer⁵. Nur kurz sei auf dessen Ergebnisse hingewiesen. Für den Osten spricht schon der hl. Chrysostomus († 407) von Gebeten durch die Priester bei der Eingehung von Ehen; diese mögen anfangs mehr privaten Charakter getragen haben, aber aus ihnen wurden sicher bald kirchlich liturgische Handlungen. Die aus heidnischer und jüdischer Zeit (Hl. 3, 11) übernommene Hochzeitskrönung überließ man schon zu Zeiten Gregors von Nazianz († 373/74) gerne dem Priester. In der Kirche von Alexandrien ist das Zusammengeben der Hochzeitsleute durch den Priester zu Zeiten des Patriarchen Timotheus (381—385) offenbar schon allgemein üblich. Ritzer glaubt der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn er sagt, der Empfang des priesterlichen Segens bei der Hochzeit war bei den Christen ein Ehrenrecht und in den Kirchen von Antiochien, Konstantinopel und Alexandrien seit dem 4. Jahrhundert auch eine Ehrenpflicht für die Gläubigen, die zum erstenmal eine Ehe eingingen. In den nichtgriechischen Nationalkirchen des Ostens wurde die Bedeutung der priesterlichen Mitwirkung bei der Hochzeit wie bei der Verlobung zum Teil stärker betont als bei den Griechen. Kaiser Basileios I. Makedon (876—886) verlangte, daß die Priester nicht heimlich, sondern in Gegenwart mehrerer Zeugen die Hochzeitskrönung vornehmen und Kaiser Leo VI. der Weise verordnete 893 durch die Novella 89 für die Ostkirche, daß die kirchliche Einsegnung zur Rechtsgültigkeit der Eheschließung gehöre⁶. Seit dem 11. Jahrhundert bestehen dann Bestimmungen, die die Formen der Hochzeitsliturgie dem Ortsbischof vorbehalten, dessen Erlaubnis die Priester zur Vornahme des Trauungsritus einholen mußten. Dadurch ist das Eheschließungsrecht für die Ostkirche zu einem gewissen Abschluß gelangt.

Im Westen, d. h. in Rom ist der Eheabschluß vor dem Geistlichen durch ein Dekret des Papstes Silvester I. (314—335) festzustellen. Es bezieht sich dieses allerdings nur auf Ehen niederer Kleriker, aber nach einem Brief des Papstes Siricius (384—399) an den Erzbischof Himerius von Tarragona galt die genannte Bestimmung für alle Gläubigen. Die Einsegnung der Brautleute kannten dann auch die *Statuta ecclesiae antiqua* n. 101, die wahrscheinlich dem südlichen Gallien und dem Anfang des 6. Jahrhunderts angehören. Kraft des Staatsgesetzes der Kaiser Theodosius und Valentinian (Ende des 4. Jahrhunderts) galt aber als allein wesentlich nur der Austausch des Konsenses durch die Brautleute

⁵ K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster i. W. 1962.

⁶ J. Zhisman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, 158 f. J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*. Paris 1857 ss. 107, 602 s.

⁷ Ch. Munier, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris 1960, 100.

vor Zeugen. Diesen Standpunkt nahm auch Papst Nikolaus I. 866 in seinem Antwortschreiben an die Bulgaren ein, aber er spricht hier doch auch von *oblationes, quas offerre debent Deo per sacerdotes manum* und von *benedictio et velamen celeste*. Auch in einem anderen an zwei abendländische Bischöfe gerichteten Briefe spricht dieser Papst von einer *benedictio scilicet sacerdotis*⁸. Von einer Brautmesse ist erst unter Papst Sixtus III. (432—440) die Rede. Sie kennen auch die den Päpsten Leo I., Gelasius I. und Gregor I. zugeschriebenen Sakramentarien, die je ein Brautmeßformular mit Eheeinsegnung enthalten.

Diese römische Stadtliturgie wanderte hinaus in die Lande. Ritzer weist glänzend nach, daß sie im römisch-merowingischen Reiche, in Gallien, Spanien, auf den Britischen Inseln und in Deutschland üblich war. König Koloman von Ungarn billigte 1103 den Erlaß einer Synode, daß die Ehen *in conspectu ecclesiae praesenti sacerdoti coram idoneis testibus* geschlossen werden⁹.

Auf die deutschen Verhältnisse möchten wir hier noch etwas näher eingehen. Schon eine angeblich in Regensburg um 750 abgehaltene Diözesansynode verlangte in c. 12, daß die beabsichtigte Eheschließung vorher dem Priester mitgeteilt werde. Karl der Große gab 802 einen Erlaß heraus, in dem er in c. 25 verbot, eine eheliche Verbindung einzugehen, bevor Bischöfe und Priester zusammen mit dem Ältesten des Volkes die Blutsverwandtschaft der Ehepaare sorgfältig geprüft haben. Dann erst soll diese mit kirchlichem Segen verbunden werden. Zu erwähnen ist hier sodann die zweite aus dem 10. Jahrhundert stammende Rezension der Chrodegangregel, die in c. 73 einfach den schon oben genannten Kanon des vierten Konzils von Karthago 399 c. 13 wiedergibt¹⁰. Leider hat Abt Regino von Prüm († 925) in *lib. II de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* die Form der Eheschließung wenig beachtet. Dieser Mangel wird in etwa ausgeglichen durch das ebenfalls dem 10. Jahrhundert angehörende Sacramentarium Fuldense, das eine *Actio nuptialis* mit Messe enthält, der die Rubrik einverleibt ist: *Expleta missa, antequam absolvat diaconus, accedant ad sacerdotem hi qui conjugendi sunt. Et parentes puellae vel propinqui tradent eam sacerdoti. Ille velans eam de pallio dicit orationem: Deum qui ad multiplicandam humani generis prolem etc. His expletis tradet sacerdos puellam viro*¹¹. In praxi verband man vielfach die altgermanischen Eheschließungsformen mit der kirchlichen. Der Eheschließungsakt wurde vor der Kirchentüre (Brauttüre) vollzogen. Häufig schloß sich erst an den weltlichen Eheschließungsakt

⁸ Mansi 15, 403, 367.

⁹ Mansi 20, 1180.

¹⁰ Mansi 13, 102. MGH. Cap. I, 98. Mansi 14, 340.

¹¹ Sacramentarium Fuldense Saeculi X., hrsg. v. G. Richter und A. Schönfelder, Fulda 1912, 323 ff.

oder erst an den Vollzug des Beilagers die Einsegnung der Ehe durch den Priester an oder aber die Ehe wurde von vornherein vor dem Priester und Zeugen geschlossen¹²; dieser letztere Modus scheint gesiegt zu haben. Nach den alten Ritualien fragten die Geistlichen, mit Albe und Stola bekleidet, die Brautleute, ob sie einander zu Ehegatten nehmen wollten¹³. So hatte die Kirche in der ersten Hälfte des Mittelalters auch im Gebiete des deutschen Rechts die Form der Eheschließung verchristlicht.

Bevor wir unsere Untersuchung weiterführen, sei ein Rückblick gestattet. Die Kirche hatte, dies dürfte keine Frage sein, mit der Einführung der kirchlichen Trauung schwer zu kämpfen; es war hier nicht leicht, überkommene Eheschließungsformen zu beseitigen oder dieselben mit den kirchlichen Anforderungen in Einklang zu bringen. Doch genügte es für die Kirche, wenn der Priester auf den Eheabschluß in irgendeiner Form einen Einfluß hatte, damit nach dem Kirchenrecht verbotene Ehen verhindert wurden und der Abschluß von Ehen für die Kirche gesichert war. Wenn der Priester die Untersuchung über die Rechtmäßigkeit einer Verbindung angestellt hatte, dann konnte die Kirche gut die bisherigen Formen der Eheschließung dulden, wenn sie würdig und der Spendung des Sakramentes angemessen waren; dies um so mehr, da auch sie den Hauptwert auf den Konsens der Brautleute legte.

Bei der hohen Forderung der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe, die die weltliche Gesetzgebung des Mittelalters nicht kannte¹⁴ und meist auch nicht annahm, wurden aber auch Ehen geschlossen, die die Kirche nicht billigen konnte. Es sind dies die sog. Winkelen, die klandestinen oder geheimen, formlosen Ehen, die die mittelalterliche Gesetzgebung bekämpfte, soweit es eben ging. Sie öffneten der Unsittlichkeit Tür und Tor und bedrohten die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe; eine Trennung der Gatten war da jederzeit möglich, da der Beweis für die Eheschließung nicht zu führen war. Manche der klandestinen Ehen mögen

¹² H. Conrad, Deutsche Rechtsgeschichte, Karlsruhe 1954, I, 530.

¹³ E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Antwerpiae 1763, 2, 127 ss. Provinzialsynode Trier 1227 c. 5, Mansi 23, 29. J. Freisen, Liber agendarum ecclesiae et dioecesis Slesywicensis, Katholisches Ritualbuch der Diözese Schleswig im Mittelalter, Paderborn 1898, 61 ff. Ders. Manuale Curatorum secundum usum ecclesiae Roskildensis. Katholisches Ritualbuch der dänischen Diözese Roeskilde im Mittelalter, Paderborn 1908, 18. Ders. Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense, Paderborn 1904, 31 ff, 172 ff. Ders. Das Eheschließungsrecht in Spanien, Großbritannien und Irland und in Skandinavien (Dänemark mit Schleswig-Holstein, Schweden, Norwegen und Finnland), Paderborn 1919, 73, 83, 88, 224, 235, 244. Agenda Ecclesiae Paderbornensis 1602, 188 ss. Agenda Ecclesiae Moguntinensis 1551, LXXII ss. Agenda ecclesiastica ad usum Ecclesiae Wyrzburgensis 1564, XLVI ss.

¹⁴ J. Freisen, Geschichte des Canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur, Tübingen 1888, 769 ff.

sonst in Ordnung gewesen sein, aber die Brautleute hatten eben die kirchlich vorgeschriebenen Form der Eheschließung vernachlässigt. Freilich für ungültig erklärte die Kirche solche Ehen nur, wenn sie sonst mit den unabdingbaren Forderungen des Kirchenrechts nicht übereinstimmten, doch erklärte ein Kölner Erlaß von 1527 alle so geschlossenen Ehen für ungültig, *pro conjugibus legitimis minime admittatis*¹⁵. Nicht wenige Synoden beschäftigten sich mit diesen Ehen und verwarfen sie, teilweise sogar unter schweren Strafen. Wir nennen die von Winchester 1076¹⁶, Rouen 1092 c. 14, 1581¹⁷, London 1102 c. 22, 1343 c. 11¹⁸, die Verordnungen des Bischofs Wilhelm von Paris 1205 c. 13, die Synoden von Salisbury 1225 c. 57 und 1256¹⁹, Trier 1227 c. 5, 1310 c. 95²⁰, Lerida 1229 c. 14, Chateau Gontier 1231 c. 34, Worcester 1240 c. 3, Seumur 1253 c. 27, Valence 1255, Durham 1255, Arles 1260 c. 4²¹, die Verordnungen des Erzbischofs Peter von Bordeaux 1263 c. 5, die Synoden von Clermont 1268 c. 8, Langlais 1278 c. 3, Köln 1280 c. 10, die Verordnungen des Erzbischofs Sifrid von Köln 1281 c. 1, die Synoden von St. Pölten 1284, Bourges 1286 c. 2, Exeter 1287 c. 7²², die Verordnungen des Bischofs Johannes von Lüttich 1287 c. 9, Salzburg 1292 c. 1, 1310²³, Würzburg 1298 n. XIII, Prag 1301, Compiègne 1304 c. 11²⁴, Avignon 1326 c. 48, Benevent 1331 cc. 61, 73, Lambeth 1331 c. 5, Padua 1350, Magdeburg 1370 c. 32, Breslau 1416 c. 4, Eichstätt 1447²⁵, Toledo 1473 c. 17, Sevilla 1512 c. 20, Tournai 1520 c. 6²⁶, Tours 1583, Namur 1631 XIV c. 10, Antwerpen 1643 X c. 19²⁷.

Von den genannten Bestimmungen erklärt nur der Kölner Erlaß von 1527 die klandestinen Ehen für ungültig, aber mehrere belegen die Kontrahenten mit schweren Strafen, vor allem mit der Exkommunikation, und zwar diese teilweise nicht bloß als *poena ferendae sententiae*, sondern auch als *latae sententiae*. Von den oben genannten Verordnungen er-

¹⁵ J. F. Schannat — J. Hartzheim, *Concilia Germaniae, Colonia Augustae Agrippensium* 1759 ss. 6, 220.

¹⁶ J. Hardouin, *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum, Parisiis* 1715 ss. 6, 1, 1562.

¹⁷ Mansi 20, 38; Hardouin 10, 1220.

¹⁸ Mansi 20, 1052; 25, 1177.

¹⁹ Mansi 22, 7, 125; 23, 911.

²⁰ Mansi 23, 29; 25, 273, 1378.

²¹ Ebd. 23, 180, 240, 529, 816, 891, 901, 1005.

²² Mansi 23, 1110 s. 1200; 24, 213, 356, 508, 627, 793 s. Hartzheim 3, 660 s.

²³ Hartzheim 3, 696. Mansi 24, 1076; 25, 228;

²⁴ C. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, 2 Freiburg i. Br. 1873 ff. 6, 375. Mansi 25, 118 s., 769, 968, 975; 26, 650, 234.

²⁵ Hartzheim 4, 29, 424; 5, 157, 368; Mansi 35, 894.

²⁶ Mansi 32, 395; Hefele 8, 548; Hartzheim 6, 154.

²⁷ Hardouin 10, 1407; Hartzheim 9, 585, 644. Über die Ausdehnung der klandestinen Eheschließungen s. J. Löhr, *Die Verwaltung des kölnischen Großarchidiakonates Xanten am Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart 1909, 213 ff.

wähnen wir hier die des Bischofs Wilhelm von Paris 1205, Trier 1227, 1310, Clermont 1268, Köln 1280, St. Pölten 1284, Bourges 1286, Exegeter 1287, Lüttich 1287, Salzburg 1292, Compiègne 1304, Avignon 1326, Benevent 1331, Lambeth 1331, Padua 1350, Toledo 1473, Tours 1583. Beachtlich ist, daß die Synode von Salzburg 1310 die Strafe der Exkommunikation, die die vorhergehende Synode von 1292 verhängt hatte, aufhob. Nach den genannten Statuten sind auch etwa anwesende Priester und Kleriker exkommuniziert und von ihrem Amt und Benefizium suspendiert. Die genannten Verordnungen des Erzbischofs Peter von Bordeaux von 1263 fassen den Begriff „klandestin“ etwas weiter und erklären auch jene Eheschließungen für klandestin, die nicht in der zuständigen Pfarrkirche, sondern in einer anderen Pfarrkirche stattgefunden haben.

Noch eine weitere Quelle muß hier berücksichtigt werden, nämlich das im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts erschienene Corpus Juris Canonici, eine Sammlung von päpstlichen Dekretalen. Auch unter diesen ist keine einzige, die eine nicht vor dem Pfarrer geschlossene Ehe für ungültig erklärt. Die Eheschließung wird aber auch hier, wie nicht anders zu erwarten ist, vor dem Priester und geeigneten Zeugen vorgenommen. Bisweilen ist außer dem Priester noch ein Notar anwesend (c. 3, X, 4, 4). Die Trauung erfolgt *ad valvas ecclesiae* (c. 28, X, 4, 1) und hernach folgt die *benedictio*. Bereits in der *Compilatio I* 1.4 c. 3 findet sich ein Abschnitt *De clandestina desponsatione*. Einen solchen enthalten auch die Dekretalen Gregors IX. (X, 4, 3). Diesen letzteren ist auch das berühmte Dekret des vierten Laterankonzils 1215 c. 51 einverleibt, nach dem die *clandestina conjugia* streng verboten werden und den Priestern die Teilnahme an denselben nicht gestattet wird. Entsprechend einer in verschiedenen Kirchen schon bisher geübten Gewohnheit wird verordnet, daß die Namen der Brautleute öffentlich in der Kirche durch den Geistlichen verkündet werden, damit die Gläubigen etwaige Ehehindernisse geltend machen können. Kinder aus klandestinen Ehen sollen als illegitim gelten, „*de parentum ignorantia nullum habitura subsidium*“. Ein Pfarrpriester, der solche Ehen zu verbieten unterläßt, wie auch jeder Ordensmann, der solchen Eheschließungen anwohnt, soll auf 3 Jahre suspendiert werden (c. 3, X, 4, 3).

Unter „*sacerdos*“ haben wir bisher den ordentlichen und zuständigen Seelsorger der Gläubigen zu verstehen. Es kam aber auch vor, daß Ordensleute solche Trauungen vornahmen. Wir dürfen uns aber nicht wundern, wenn Kalixt II. am 22. Februar 1120 auch den Priestern der Pfarrkirchen S. Maria und S. Odo, die zum Kloster Cluny gehörten, das Recht einräumte, *nuptiales chartas faciendi*, denn diese Priester waren wohl in der Regel Weltpriester. Partikularrechtlich ward aber den Ordensleuten verboten, Trauungen vorzunehmen. Ein solches Verbot

erteilte der Bischof von Passau, Otto von Berg († 1265), dem Abt und den Brüdern der Schottenabtei zu Gunsten des „plebanus wiennensis“²⁸. Klemens V. band dann die Tätigkeit der Ordensleute bei Eingehungen von Ehen an die Zustimmung des Pfarrers, und zwar *sub poena excommunicationis latae sententiae per Sedem Apostolicam reservata* (c. 1, Clem. 5, 7). Die Norm, daß die Ordensleute nur mit *Curatorum consensu* Trauungen vornehmen dürfen, bestätigte dann Leo X. in der auf dem Laterankonzil erlassenen Konstitution *Dum intra* vom 19. Dezember 1516 § 16, ohne aber die eben erwähnte Strafe zu nennen²⁹.

Das Trienter Konzil bildet einen Markstein in der Geschichte des Eheschließungsrechts. In der 24., am 11. November 1563 abgehaltenen Sitzung gab es Reformationsdekrete für die Ehe heraus und beschloß gleich im ersten, mit *Tametsi* beginnenden Kapitel, die *matrimonia clandestina* seien *rata et vera matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit*, aber die Kirche habe sie *ex iustissimis causis* verurteilt und verboten. Da jedoch *propter hominum inobedientiam* die Verbote nichts genützt hätten, so sollten die Ehen *in facie ecclesiae* eingegangen werden und der Pfarrer sollte dabei sprechen: *Ego vos in matrimonium conjungo*. Zugleich erklärte das Konzil die Brautleute für unfähig, die Ehe in anderer Form als vor dem Pfarrer und zwei Zeugen zu schließen. Außerdem hielt diese Synode die Erteilung der *benedictio nuptialis* für ein Pfarrecht, *quacumque consuetudine, etiam immemorabili, que potius corruptela dicenda est, vel privilegio non obstante*. Ein Priester, der ohne Erlaubnis des *parochus proprius* traut, *ipso iure tamdiu suspensus maneat, quamdiu ab ordinario eius parochi, qui matrimonio interesse debebat, seu a quo benedictio suscipienda erat, absolvatur*. Zum Schluß verordnete diese Synode noch die Führung von Eheregistern. Dieses so wichtige und so tief einschneidende Dekret galt zwar an sich für die ganze Kirche, aber es war eingeschränkt auf jene Orte, in denen es publiziert war; wo es nicht publiziert wurde, da galt das bisherige Recht weiter³⁰. Wie wir sehen, hat das Trienter Konzil den klandestinen Ehen den Todesstoß versetzt. Freilich, es sollte nicht bloß den geheimen Eheabschluß verhindern, sondern auch den Pfarrern die ihnen zukommende Eheassistentz sichern. Ob das Dekret an einem bestimmten Ort verpflichtete, entschied sich allein durch die Tatsache der Publikation. Ob es auch durch Observanz Geltung erhalten konnte, ist kontrovers, aber diese Frage ist doch wohl zu verneinen; wurde es aber an einem Ort seit längerer Zeit beobachtet, so begründete dies eine Präsumption für die Publikation und damit für

²⁸ Migne PL 163, 1166. Monumenta boica, Monachii 1763, 29, 2, 484.

²⁹ Codicis Iuris Canonici fontes, Romae 1923 ss, 1 n. 72 p. 127.

³⁰ Mansi 33, 152 s. G. Z. Gomes, De matrimoniis clandestinis in Concilio Tridentino, Romae 1950. H. Oberhofer, Die Ansicht des P. Laynez über die geheimen Ehen auf dem Konzil von Trient, Merani 1952.

die Verbindlichkeit desselben. Nicht verschwiegen sei, daß die Verkündigung bisweilen lange auf sich warten ließ. In der Erzdiözese Köln nahm es erst die Synode von 1590 an, in den Landen Jülich und Berg publizierte das Trienter Dekret erst 1647 der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm.

Das Tridentinische Dekret gilt an sich wie das ganze katholische Kirchenrecht für alle Getauften, somit auch für alle akatholischen Christen. Allein tatsächlich liegen die Verhältnisse doch etwas anders. Zwar haben die römischen Tribunale in einzelnen Fällen wiederholt die Nichtigkeit von Ehen akatholischer Christen und gemischter Paare wegen Klandestinität ausgesprochen, aber durch solche einzelne Urteile ist die Frage nicht allgemein gelöst, denn das Trienter Konzil wollte offenbar den akatholischen Christen die Möglichkeit gültiger Eheschließungen in weitestem Umfang belassen. Für die Mischehen ergab sich, daß wo die klandestinen Ehen der akatholischen Christen gültig waren, es auch die formlos eingegangenen gemischten Ehen waren. Für die holländischen Generalstaaten schuf Benedikt XIV. *Matrimonia quae* vom 4. November 1741 eine Sonderregelung: Die Eheschließungen der akatholischen Christen unter sich und mit Katholiken *Tridentina forma non servata* sollten gültig sein³¹. Diese Regelung wurde hernach auf mehrere andere Staaten ausgedehnt. Allein diese Regelung hatten den Nachteil, daß ein Katholik eine Ehe schließen konnte, ohne Wissen seines Pfarrers; zudem bestand hier die Gefahr, daß die Kinder aus solchen Ehen nicht mehr der katholischen Kirche zugeführt wurden, zumal ja auch nach protestantischer Lehre die Kinder aus protestantisch getrauten Mischehen protestantisch werden mußten. Aus diesem Grunde wurde die genannte Sonderregelung durch das für die ganze Kirche erlassene Dekret der Hl. Konzilskongregation *Ne temere* vom 2. August 1906 n. III *contrariis quibuslibet etiam peculiari mentione dignis minime obstantibus* aufgehoben³². Doch war kurz vorher für Deutschland durch das Apostolische Schreiben Pius' X. „Provida“ vom 18. Juni 1906 ein Sonderrecht geschaffen worden; der Papst verlangte hier, daß auch die Mischehen nach Dispens vom Hinderis der *mixta religio in facie Ecclesiae coram parrocho ac duobus tribusve testibus celebranda sunt, adeo ut graviter delinquant, qui coram ministro acatholico vel coram solo civili magistratu vel alio quolibet modo clandestino contrahunt. Imo, si qui catholici in matrimoniis istis mixtis celebrandis ministri acatholici operam exquirunt vel admittunt, aliud patrant delictum et canonicis censuris subiacent*³³. So blieben doch die Mischehen, die ohne Einhaltung der kanonischen Form geschlossen wurden, zwar nicht als erlaubt, aber doch als gültig anerkannt. Dieses Sonder-

³¹ *Magnum Bullarium Romanum* ed. L. Cherubini, A. Cherubini, A. a. Lantusca, J. P. Roma, Luxemburgi 1727 ss. 16, 52 s.

³² CJC f. VI n. 4340 p. 867.

³³ CJC f. III n. 670 p. 660.

recht war geschaffen worden, weil für Deutschland schon früher viele Konzessionen gemacht worden waren. Durch Dekret der Hl. Sakramentenkongregation vom 27. Februar 1909 wurde dieses deutsche Sonderrecht auch auf Ungarn ausgedehnt³⁴. Allein dieses deutsche und ungarische Sonderrecht bewährte sich nicht und deshalb hob es der Codex Juris Canonici 1918 wieder auf, vermutlich deshalb, weil der Kirche durch die nichtkatholische Trauung zu viele Kinder verloren gingen, denn die protestantische Kirche verlangt bei Ehen, die sie einsegnet, protestantische Taufe und Erziehung der Kinder³⁵. Der Codex griff in cc. 1094 und 1099 streng durch und verlangte von allen Katholiken *sub nullitate actus* katholische Trauung. Das Dekret Pauls VI. „*Orientalium Ecclesiarum*“ vom 21. November 1964 n. 18 kam den Mitgliedern der orthodoxen Kirche etwas entgegen und erklärte in Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, daß bei Mischehen zwischen Katholiken und Orthodoxen *ad consulendum nuptiarum firmitati et sanctitati neque domesticae paci* die Formvorschriften nur *ad liceitatem* verpflichten, zur Gültigkeit aber sei notwendig, die Gegenwart eines *minister sacer, servatis aliis de iure servandis*³⁶. Dadurch ist natürlich der religiöse Charakter der Eheschließung gewahrt, aber durch die beigefügte Klausel wird die katholische Taufe und Erziehung der Kinder verlangt. Die Hauptschwierigkeiten sind somit nicht beseitigt, denn auch die orthodoxe Kirche schreibt vor, daß bei Mischehen, die von ihr eingesegnet werden, die Kinder in der orthodoxen Kirche getauft und in der Lehre derselben erzogen werden³⁷. Auch für die mit Rom unierten orientalischen Kirchen sah das 1949 erlassene Ehegesetz in cc. 85 und 90 § 1 die Form wie im lateinischen Recht vor. Doch wird c. 1094 des lateinischen Rechts noch dadurch vorteilhaft ergänzt, daß c. 85 noch beifügt *ritu sacro*³⁸.

Der bisherige Teil unserer Abhandlung ist mehr historisch. Er zeigt, wie die Kirche von Anfang an die sakramentale Eheschließung in ihrer

³⁴ J. B a n k, *Connubia canonica*, Romae, Friburgi Br., Barcinone 1959, 1, 459.

³⁵ Liermann 325, Friedrich 373.

³⁶ AAS 57, 1965, 82. Die Instruktion der S. Congregatio de Propaganda Fide 1858, an den unierten Erzbischof von Făgăras vom rumänischen Ritus und seine Suffragane anerkennt bereits die Trauung durch einen orthodoxen Priester (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Romae 1907, 1 n. 1154 p. 626. *Codificazione Canonica Orientale* Fonti, Fasc. VIII, Vatikan 1932, 535.

³⁷ M. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, *Mostar 1905, 644. Zhisman 538 f.

³⁸ AAS 41, 19, 107. Über die früheren Formvorschriften bei den Orientalen siehe AAS 41, 1908, 252—287 und *Sacra Romana Rota* v. 17. 2. 1945 n. 19—22, *Sacrae Romanae Rotae decisiones seu sententiae* 37, 1945, 121—138. Bei den unierten Armeniern genügte bis 1949 die Eheschließung vor einem Priester, der aber nicht notwendig der Pfarrer sein mußte. *Acta et decreta Concilii Nationalis Armenorum Romae habiti* A. D. 1911, Romae 1913 n. 575. *Sacra Romana Rota* 25. 5. 1935 n. 3, 23. 1. 1936 n. 2, *Decisiones* 27, 325; 28, 42 s.

Hand behielt und dieselbe geschützt hat. Nicht vor ihr und ohne ihre Mitwirkung abgeschlossene Ehen hat die Kirche stets verurteilt, gegen-
teilige Handlungen teilweise mit schweren Strafen belegt, aber dieselben
nicht für ungültig erklärt, es sei denn, daß ein trennendes Eehindernis
vorlag, von dem nicht dispensiert war oder dispensiert werden konnte.
Es lag eben hier im Mittelalter noch ein *ius minusquam perfectum* vor,
das dann das Trienter Konzil für jene Gebiete, in denen das Trienter
Recht angenommen wurde, zu einem *ius perfectum* erhob, d. h. dasselbe
mit einer Nichtigkeitsklausel versah; eine Strafklausel für die Kontra-
henten wurde nicht eingeführt.

Überblickt man nun die ganze Entwicklung des katholischen Ehe-
schließungsrechts, so sieht man, welch furchtbaren Einbruch die For-
derung Dombois' nach Anerkennung des staatlichen Eheschließungsrechts
ist. Die Kirche wäre hier vor die Frage gestellt, ob sie bereit wäre, die
Eheschließung aus der Atmosphäre des Sakralen in den Bereich des Pro-
fanen hinunterzuziehen und zu säkularisieren.

May hat jüngst festgestellt, wie in der protestantischen Kirche die
Säkularisierung der Ehe mehr von den oberen Zehntausend ausging,
weniger dagegen vom Volk³⁹. Er führte aus, daß Martin Luther zu seiner
eigenen Eheschließung am 13. Juni 1525 seinen Freund Philipp Melanch-
thon, den Stadtpfarrer Johann Bugenhagen, den Ratsherrn Lukas Gra-
nach den Älteren und den Kirchenrechtslehrer Johann Apell einlud und
die Eheschließung durch Konsensaustausch mit der ehemaligen Zisterzien-
serin Katharina von Bora vor den genannten Zeugen vollzog und sich
sofort zum Beilager begab. Erst zwei Wochen später, am 27. Juni, fand
die Hochzeitsfeier mit Schmaus und Kirchgang statt. Die kirchliche
Trauung hatte somit für Luther keine konstitutive Bedeutung, das Ent-
scheidende für ihn war die *copula carnalis*. Allein Luthers Beispiel ging
nicht in die Praxis über. Dafür sorgte er selbst. Der Wortlaut seines 1526
erschiedenen Traubüchleins ließ beim Volk den Glauben aufkommen, daß
der eigentliche Akt der Eheschließung die Trauungshandlung des Pfarrers
sei und diese Ansicht setzte sich im Volke durch, das zu sehr am Über-
kommenen haftete. Der für die protestantische Kirchenrechtslehre maß-
gebende Justus Henning Böhmer († 1749) vollzog eine Anpassung an das
Volksempfinden. Die im Volke herrschende Anschauung von der ehe-
begründeten Kraft der kirchlichen Trauung bzw. Einsegnung wurde von
der staatlichen Gesetzgebung anerkannt. Die Gesetze des Herzogtums
Württemberg verlangten die kirchliche Trauung oder Einsegnung der
Ehe durch den Pfarrer; selbst die katholischen Landeseingesessenen muß-
ten ihre Trauungen durch evangelisch-lutherische Pfarrer in Landes-

³⁹ May, 259 ff. W. Köhler, Die Anfänge des protestantischen Eherechts, Zeit-
schrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt. 30, 1941, 292 ff.

Kirchen vornehmen lassen⁴⁰. Für Preußen bestimmte das Allgemeine Landrecht von 1794, II, I § 136: „Eine vollgültige Ehe wird durch die priesterliche Trauung vollzogen.“ In diesem Zusammenhang ist die Stellungnahme Bismarcks vor der Zweiten Kammer des Vereinigten Landtags am 15. November 1849 bemerkenswert: „Indem Sie die Zivilehe einführen, ordnen Sie an, daß der kirchliche Segen, der früher die Gültigkeit der Ehe allein . . . bewirkte, als unnützes Zubehör beiseite geschoben wird.“ Erst die Einführung der Zwangszivilehe führte zur Ansicht, daß der konstitutive Akt der Eheschließung auf dem Standesamt vor dem Staate geschehe und der Kirche nur die Einsegnung der bereits vollzogenen Eheschließung gebühre. Diese Auffassung ist aber nicht auf protestantischem Boden gewachsen, sondern vom preußischen Kultusminister Paul Ludwig Adalbert Falk gefordert worden. Diese Form der Eheschließung, die schließlich die Allgemeine Lutherische Kirchenkonferenz 1875 unter staatlichem Druck anerkannte, ist aber heute beim protestantisch gläubigen Teil des Volkes noch keineswegs ganz durchgedrungen. Das breite Volk wie auch manche gebildete Kreise sehen heute noch in der kirchlichen Trauung den konstitutiven Akt für die Ehe⁴¹. Selbst Dombois vertrat bis vor kurzem den Standpunkt: „Es ist nach wie vor sinnvoll, daß auch der evangelische Christ nicht in dem bürgerlichen Formalakt, sondern in der Trauung in facie ecclesiae das Entscheidende der Eheschließungshandlung sieht, nämlich das gemeinsame Zeugnis der Eheschließenden, daß Gott zusammenfügt, wo äußerlich allein menschliche Freiheit und Willkür sichtbar wird⁴².“

Wir haben bereits oben die Rücksichtnahme der katholischen Kirche auf die orthodoxe Kirche erwähnt. Deren Stellungnahme soll hier auch noch erwähnt werden. Auch diese Kirche anerkennt die Zivilehe nicht, da sie nicht vor dem Geistlichen des betreffenden Ritus geschlossen ist. Schon c. 199 der dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806 bis 815) zugeschriebenen Canones lautet: *Coniunctio sine sacerdotali benedictione est fornicatio*. In unseren Tagen schreibt Milasch: „Die unabhängig von der Kirche geschlossene Zivilehe wird von der letzteren (orthodoxen) im Sinne der dogmatischen kanonischen Lehre über die Ehe als nicht bestehend angesehen. Von der Kirche wird nur jene Ehe anerkannt, welche nach den in den Kanonessammlungen enthaltenen gesetz-

⁴⁰ J. G. Hartmann, Gesetze des Herzogthums Württemberg, Stuttgart 1791 ff. I § 160, 178 S. 63, 68.

⁴¹ K. Mörsdorf, Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse, Münchener Theologische Zeitschrift 9, 1958, 252 f.

⁴² H. Dombois, Strukturprobleme des Eheschließungsrechtes in Weltliche und kirchliche Eheschließung, hrsg. von H. A. Dombois und F. K. Schumann, Gladbeck 1953, 110.

lichen Vorschriften geschlossen wird.“ So auch Zhismann und Stupperich⁴³. Das Zivilgesetzbuch für das Königreich Griechenland von 1940 schreibt in Art. 1367 vor: „Die Ehe der Angehörigen der griechisch-orthodoxen Kirche besteht ohne kirchliche Trauung durch den Priester dieser Kirche nicht, das gleiche gilt auch bei der Ehe eines Christen der griechisch-orthodoxen Kirche mit einem Christen einer anderen Konfession (Heterodoxen).“ Die Zustimmung der die Ehe eingehenden Personen wird von beiden gleichzeitig vor dem Priester bei der Eheschließung erklärt. Die Artikel 1368 und 1371 ergänzen diese Norm: „Zur Eheschließung ist die Erlaubnis des Bischofs erforderlich, aber die Vornahme der Eheschließung ohne Erlaubnis hat keine Nichtigkeit zur Folge“ und „Bei der Eheschließung zwischen Personen, die einer anderen als der griechisch-orthodoxen Konfession angehören oder zwischen den Angehörigen einer anderen Religion erfolgt die kultische Handlung, wie es die Konfession oder die Religion einer jeden, der die Ehe eingehenden Personen ordnet, sofern diese Konfession oder diese Religion im Inland anerkannt ist“⁴⁴. Eine bloße Zivilehe kennt somit erfreulicherweise dieses Gesetzbuch überhaupt nicht, im tiefsten Grunde wohl deshalb nicht, weil auch die orthodoxe Kirche die Ehe als Sakrament betrachtet.

Stellt man die Rechtsentwicklung der drei großen Kirchen zusammen, so halten zwei derselben am sakramentalen Charakter der Ehe fest, die dritte, die protestantische, hat diesen schon von Anfang an aufgegeben und zuletzt die Eheschließung dem Staat ausgeliefert.

Würde die katholische Kirche die Eheschließung vor dem Staat als wirkliche Eheschließung anerkennen, dann würde sie auch auf das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe verzichten; das ist aber unmöglich, weil nach ihrer Lehre die Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe auf göttlichem Recht beruht, über das sie keine Verfügungsgewalt hat. Mit der Preisgabe der Unauflöslichkeit wäre auch die Ehescheidung, dieses Krebsübel an der heutigen Menschheit, verbunden.

Unter den Ehehindernissen der katholischen Kirche gibt es noch andere, die auf göttlichem Recht beruhen, das bestehende Eheband (c. 1069) und die Impotenz (c. 1068), die das bürgerliche Recht nicht oder kaum kennt. An auf menschlichem Recht beruhende Ehehindernisse, die die staatlichen Rechte nicht aufzuweisen pflegen, sind zu nennen die Religionsverschiedenheit (c. 1070), die heiligen Weihen (c. 1072), die feierlichen Gelübde (c. 1073), Raub (c. 1074), Ehebruch (c. 1075); die Verwandtschafts- und Schwägerschaftsgrade sind in der Kirche ausgedehnter als

⁴³ Codificazione Canonica Orientale Fonti, Fasc. VIII. 535, Milasch 648, Zhismann 670 f. R. Stupperich, Kirche im Osten, Stuttgart 1958 ff. 4, 35. S. Romana Rota 17. 2. 1945 n. 8, Decisiones 37, 113.

⁴⁴ Das Zivilgesetzbuch von Griechenland (1940), übersetzt und eingeleitet von D. Gogos, Berlin 1951, 161.

im staatlichen Recht (c. 1076 f.). Schließlich sind noch zu erwähnen das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit aus ungültigen Ehen und der öffentliche oder notorische Konkubinat (c. 1078), sowie die geistliche Verwandtschaft (c. 1076). Alle diese Hindernisse würden wegfallen. Diese Zusammenstellung zeigt, welch furchtbaren Eingriff die Übernahme der Auffassung Dombos' in die katholische Kirche mit sich bringen würde. Die ganze Ehelehre der katholischen Kirche würde hier säkularisiert und der lange Kampf um die Erhaltung der Lehre Christi wäre umsonst gewesen.

KLEINERE BEITRÄGE

Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe nach dem Konzilsdekret „Über die Katholischen Ostkirchen“

Wenn auch das Konzilsdekret „*Orientalium Ecclesiarum*“ vom 21. November 1964 nur von Ehen zwischen katholischen Ostchristen und nichtkatholischen Orientalen handelt, so ist die Frage heutzutage auch für die Bundesrepublik Deutschland von Interesse. Durch die Emigration zwischen beiden Weltkriegen, das Erwerben eines Wohnrechtes durch ehemalige Fremdarbeiter und durch den Zustrom von Gastarbeitern hat sich die Zahl katholischer und orthodoxer Ostchristen immer mehr vermehrt.

Über die konfessionsverschiedenen Ehen zwischen Ostkatholiken und nichtkatholischen Ostchristen¹ spricht Artikel 18 des Dekrets „Über die Katholischen Ostkirchen“, den wir nachstehend in der im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellten Übersetzung im vollen Wortlaut wiedergeben:

Um der Ungültigkeit von Ehen vorzubeugen sowie um der Dauerhaftigkeit der Ehe, ihrer Heiligkeit und dem häuslichen Frieden Rechnung zu tragen, bestimmt das Heilige Konzil, daß für Ehen zwischen katholischen Ostchristen und getauften, ostchristlichen Nichtkatholiken die kanonische Eheschließungsform zur Erlaubtheit vorgeschrieben ist. Zur Gültigkeit einer solchen Ehe genügt die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers.

Mit diesem Artikel hat das Zweite Vatikanische Konzil die Bestimmung des *Motu proprio Crebrae allatae* aus dem Jahre 1949 teilweise abgeschwächt. Die zwischen 1949 und 1964 auch für die Gültigkeit der Ehe vorgeschriebene kanonische Form, die innerhalb der katholischen Kirche ein einheitliches Vorgehen bei bekenntnisverschiedenen Ehen zum Ziel hatte, war ein Bruch mit einer im Orient seit langem geübten Praxis und brachte zahlreiche Ostkatholiken in Gewissensnot. *Crebrae allatae* verlangte ebenso wie der CIC für die Gültigkeit und Erlaubtheit einer Eheschließung die Anwesenheit des

¹ Unter „Nichtkatholische Ostchristen“ sind die Angehörigen der orthodoxen, monophysitischen und nestorianischen Kirchen zu verstehen. Wir haben sie im laufenden Text auch „Orthodoxe“ genannt; dieser Begriff ist *lato sensu* zu nehmen, da er sich nicht nur auf die chaledonensische Orthodoxie bezieht.

zuständigen *katholischen* Pfarrers. Alle anderen Gewohnheiten sollten damit außer Kraft gesetzt werden, z. B. die bei den rumänischen Katholiken des byzantinischen Ritus bis dahin bestehende Freiheit von der Form. Im Orient, wo die Konfession seit alters her mit dem Begriff der „Nation“ identisch gesetzt wird, haben vor der staatlichen Autorität allein jene Ehen Rechtskraft, die vor der zuständigen kirchlichen Autorität des *Bräutigams* geschlossen werden. Da aber die strengen Bestimmungen des Kirchenrechtes eine anschließende orthodoxe Trauung ausschlossen (da es sich um eine *communicatio in sacris* handelt), wurden die meisten Ehen, in denen die Frau katholisch war, ungültig, falls nicht der Patriarch von dem ihm eigenen Recht, die Dispens von der Form zu gewähren, Gebrauch gemacht hatte. Wir geben gern zu, daß die Kanonisten, die das *Motu proprio Crebrae allatae* redigiert haben, von der Absicht geleitet waren, möglichst viele bekenntnisverschiedene Ehen zu verhindern, sie hatten jedoch zu wenig die Tatsache berücksichtigt, daß vor allem im Nahen Osten beim einfachen Volk, bei Katholiken und Nichtkatholiken, ein festes Bewußtsein der Trennung von Christen gleichen Ritus kaum vorhanden ist. Im Gegenteil, die Gläubigen beider Jurisdiktionen (der katholischen wie der orthodoxen) fühlen sich mehr eins als zum Beispiel die Katholiken verschiedener Riten untereinander! Diese Tatsache muß gesehen werden, auch wenn man noch so sehr bemüht ist, eindeutige kanonische Regeln aufzustellen.

Die Folge von *Crebrae allatae* war also einerseits die Zunahme ungültiger Ehen, andererseits ein Rückschlag für den Ökumenismus, da auf seiten der Orthodoxen das bittere Gefühl aufkam, daß die Katholiken trotz gegenteiliger Behauptung die Sakramente der orthodoxen Kirche nicht voll anerkennen. Nach Auffassung der meisten orthodoxen Kirchen ist der Spender des Ehesakramentes der assistierende Priester. Folgt man dieser Meinung, so besteht tatsächlich eine Inkonsequenz, da man sich auf das Wort des katholischen Lehramtes berufen kann, daß die in den orthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente von der katholischen Kirche voll und ganz anerkannt werden.

Das Dekret über die Katholischen Ostkirchen versucht in Artikel 18 der juristischen und der geistlichen Situation der Ostchristen gerecht zu werden, ohne jedoch die ganze Tragweite dieser komplexen, vielschichtigen Frage einer eindeutigen Lösung näherzubringen. Es berücksichtigt in seiner Aussage *nur die katholischen Ostchristen, die mit nichtkatholischen Ostchristen die Ehe eingehen*. Wir haben in unserem Kommentar² kritisiert, daß nicht von Katholiken allgemein gesprochen wird, die mit einem nichtkatholischen getauften Orientalen die Ehe eingehen wollen. In der Tat ergeben sich aus der nun geltenden Gesetzgebung eine Fülle von Verwicklungen. Die so geschaffene Situation muß in den Augen der Orthodoxen paradox erscheinen. Unseres Erachtens berücksichtigt das Dekret ausschließlich die Länder des Nahen Ostens, aber nicht genügend die Tatsache, daß die Gläubigen der katholischen und der orthodoxen Ostkirchen heute in allen Kontinenten anzutreffen sind, zum Teil eine eigene Hierarchie besitzen, die (bei den Orthodoxen) mehr

² J. M a d e y, Das Konzilsdekret über die Katholischen Ostkirchen. Ein nicht unkritischer Kommentar: *Begegnung* 20 (Köln 1965) 256—260, 287—290, hier 287 f.

oder weniger stark mit den Kirchen verbunden ist, aus denen sie hervorgegangen ist. Andererseits wohnen auch im Orient Katholiken des römisch-lateinischen Ritus, die nicht Ausländer sind und nicht selten mit Angehörigen aus nichtkatholischen Ostkirchen die Ehe eingehen. So ist z. B. die Zahl der lateinischen Christen griechischer Nationalität weitaus höher als die der griechisch-katholischen Christen unter dem Apostolischen Exarchen in Athen. Dieses Nebeneinander verschiedener katholischer Jurisdiktionen — an sich schon eine komplizierte Situation — ist durch die verschiedenen Bestimmungen rechtlicher Natur jetzt noch verwickelter geworden. Nach wie vor gelten ja für Katholiken des lateinischen Ritus die Bestimmungen des CIC; ob es sich nun um eine bekenntnisverschiedene Ehe mit einem Orthodoxen oder mit einem Protestanten handelt, spielt weder für die Gültigkeit noch für die Erlaubtheit eine Rolle. Die Ostkatholiken haben hier nach Art. 18 des Dekrets über die katholischen Ostkirchen in bezug auf die Gültigkeit zwischen nicht-katholischen Ostchristen und Protestanten streng zu unterscheiden.

Die Erlaubtheit des Eheabschlusses ist eine zweite Frage. Der Art. 18 sagt mit aller Deutlichkeit, daß hierzu die kanonische Eheschließungsform weiterhin gefordert wird. In dieser Frage muß die ostkatholische Hierarchie so entscheiden, daß sie dem seelsorglichen Anliegen gerecht wird. Das griechisch-melkitisch-katholische Patriarchat hat darum auf seiner letzten Synode entsprechende Rechtssatzungen erlassen, die über die Bestimmungen von *Crebrae allatae* hinausgehen. Während das *Motu proprio* allein den Patriarchen von Rechts wegen die Vollmacht zuspricht, von der Form zu dispensieren³, hat Patriarch Maximos IV. im Juli 1965 auf dem Wege der Delegation allen Bischöfen seines Patriarchats für ihre Eparchien (Bistümer) diese Vollmacht erteilt. Das Einholen der Dispens obliegt allein dem katholischen Ehekandidaten, in der Regel also der Braut. Für die Gültigkeit des Eheabschlusses ist die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers (Priesters, Diakons) hinreichend. Diese Gesetzgebung erscheint uns beispielhaft, und wir können uns deshalb der rigorosen Auffassung, die Pospishil in seinem Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen vertritt, nicht anschließen. Er sagt: „Die neue Form betrifft allein die Gültigkeit der Ehe. Was die Befolgung des Gesetzes betrifft, wurde nichts geändert, und es wäre für den Ostkatholiken eine Todsünde, würde er sich von einem nichtkatholischen Priester trauen lassen; er würde sich die bestehenden Zensuren und anderen Strafen, z. B. die Verweigerung des christlichen Begräbnisses, automatisch zuziehen. Von diesem Verbot können die Bischöfe nicht dispensieren, da sie eine Kultgemeinschaft (*communicatio in sacris*) nur im außer-sakramentalen Bereich gestatten können. Daher können die Bischöfe nicht, wie in einigen Zeitungen

³ Vgl. *Motu proprio Crebrae allatae* (22. Februar 1949) c. 32 § 2 n. 5 (Dispens von der Form), *Motu proprio Cleri Sanctitati* (2. Juni 1957) c. 267 (Heilung in der Wurzel). Das Heilige Offizium und die Ostkirchenkongregation haben dieselben Vollmachten 1957 als Quinquennalfakultäten auch den Metropoliten und den anderen Ortsoberhirten übertragen, die keinem Patriarchat angehören, d. h. die allein dem Heiligen Stuhl unterstehen. Siehe auch: Fußnote 23 des Konzilsdekrets.

behauptet wurde, von der Form der Eheschließung derart dispensieren, daß die Ehe eines Katholiken mit einem Nichtkatholiken allein oder zuerst vor einem nichtkatholischen Amtsträger erfolgt.“⁴ Pospishil kommt zu diesem Ergebnis, weil er nur von Nichtkatholiken spricht, ohne hierbei die Glieder der orientalischen Kirchen von denen der abendländischen, aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften zu unterscheiden. Er zitiert deshalb auch im weiteren das Schreiben des Apostolischen Delegaten in Washington, Msgr. Egidio Vagnozzi, das u. E. über Doppeltrauungen katholisch-protestantischer Paare handelt, und kommentiert es in bezug auf Ehen zwischen Ostkatholiken und nichtkatholischen Ostchristen. Da Pospishil unter allen Umständen hinsichtlich der Erlaubtheit die kanonische Eheschließungsform gewahrt sehen will — er spricht ja den Patriarchen und Bischöfen das Recht, von der Form wirklich zu dispensieren, ab — tritt für ihn das Problem der Doppeltrauung auf: Er sieht in der Doppeltrauung ostkatholischer und orthodoxer Brautleute die Gefahr, daß hier überhaupt keine gültige Ehe zustandekommt, da die Partner allein in der Kirche ihrer Konfession ihren Ehemillen bekunden würden. Aus diesem Grunde macht er für den byzantinischen Ritus den Vorschlag, zuerst den Teil der Trauung, der das Eheversprechen enthält, in der katholischen Kirche, den zweiten Teil mit der Krönung der Brautleute vom orthodoxen Priester vollziehen zu lassen.⁵ Dieses Problem taucht jedoch gar nicht erst auf, wenn man die Dispensgewalt der Patriarchen oder anderen Hierarchen voll gelten läßt, ist doch mit der Dispens von der Form implizit eine „Quasi-Delegation“ des nichtkatholischen gültig geweihten Amtsträgers gegeben.

Unsere Überzeugung ist es, daß das Konzil die Absicht hatte, bei Ehen zwischen Katholiken und orthodoxen Ostchristen weniger streng zu sein als bei bekenntnisverschiedenen Ehen zwischen Katholiken und Protestanten, da in den orientalischen Kirchen die apostolische Nachfolge und damit auch das sakramentale Priestertum vorhanden sind. Die Praxis der katholischen Ostkirchen bestätigt die Richtigkeit dieser Auffassung. Die Gesetze dieser Kirchen sehen zwar die Einholung der Dispens von der Form seitens des katholischen Partners vor, sagen aber nichts über die Einholungsfrist. Man ist hier großzügig genug, auch ein Dispensgesuch *a posteriori* positiv zu beantworten. Man muß immer dabei bedenken, daß bis 1949 alle Ehen zwischen katholischen und orthodoxen Orientalen gültig waren.

Wir folgen Pospishil auch nicht, wenn er sagt: „Gesetzt der Fall, ein Ostkatholik befindet sich an einem Ort, an dem es keinen katholischen Priester gibt. Ist die außergewöhnliche Eheschließungsform auch dann angemessen, wenn ein nichtkatholischer orientalischer Priester angegangen werden und der Eheschließung gültig assistieren könnte? Die Antwort darauf ist bejahend, ja, er ist sogar verpflichtet, den nichtkatholischen Priester nicht um die Ehe-

⁴ V. J. Pospishil, *Orientalium Ecclesiarum*. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical-Pastoral Commentary, Bronx, New York 1965, 44.

⁵ Pospishil, a. a. O. 48.

assistenz zu ersuchen, ausgenommen in jenen Fällen, von denen Art. 27 des Konzilsdekrets handelt.“⁶

Es ist gut, daß Pospishil auf diesen Art. 27 hinweist. Hier wird zwar nur vom Sakrament der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung gesprochen. Für einen orientalischen Christen, der aus der authentischen Tradition des christlichen Orients lebt, ist jedoch die Anwesenheit eines Priesters bei der Eheschließung eine Frage *sine qua non*. Wir haben deshalb gerade diesen Artikel u. E. auch auf die Eheschließung auszudehnen, vorausgesetzt natürlich, daß „dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt“ (Art. 27). In einem solchen Fall muß man Ostkatholiken durchaus das Recht zuerkennen, von der Eheassistenz eines orthodoxen Priesters Gebrauch zu machen, falls dieser Priester dazu bereit ist. Man muß davor warnen, Normen, die dem lateinischen Kirchenrecht eigen sind, auch auf die Angehörigen der katholischen Ostkirchen zu übertragen.

Ehen zwischen Katholiken, bei denen ein Partner Ostkatholik ist, sind nach der Form von *Crebrae allatae* zu schließen, d. h. in der Regel vor dem zuständigen Pfarrer des *Bräutigams*.

Sind beide Ehepartner nichtkatholisch, so schreibt ihnen die katholische Kirche in bezug auf die Form keine Regel vor. Für die *Gültigkeit* der Ehe eines orthodoxen Christen sind folgende Regeln zu beachten:

1. Die Form des CIC ist vorgeschrieben, wenn ein Orthodoxer einen lateinischen Katholiken heiratet.

2. Heiratet ein Orthodoxer einen Ostkatholiken gleich welchen Ritus, ist die Ehe gültig, wenn sie vor irgendeinem gültig geweihten Amtsträger stattfindet.

3. Heiraten zwei Orthodoxe, ist — nach katholischer Auffassung — die Ehe auch gültig, wenn kein Priester bei ihrem Abschluß zugegen ist. Wie bereits erwähnt, sehen aber die meisten orthodoxen Kirchen eine Ehe nur dann als gültig an, wenn sie in Gegenwart eines Priesters geschlossen wurde.

4. Heiratet ein Orthodoxer einen getauften Protestanten, so ist von katholischer Seite keine Form des Eheabschlusses vorgeschrieben; die Ehe kann aber wegen des Hindernisses *mixtae religionis* ungültig sein (vgl. c. 72 der Trullanischen Synode, die Ehen zwischen Orthodoxen und Häretikern verbietet).

5. Heiratet ein Orthodoxer einen Ungetauften, ist keine Form vorgeschrieben, es besteht aber das aufschiebende Hindernis *disparitatis cultus*.

War der nichtkatholische Partner jedoch zu irgendeiner Zeit einmal katholisch, sei es, daß er in der katholischen Kirche die Taufe empfangen hat oder ihr durch sein Bekenntnis formell oder informell angehört hat, ist er verpflichtet, sich an die Form von *Crebrae allatae* zu halten, wenn seine Ehe gültig und erlaubt sein soll, für die Gültigkeit genügt bei seiner Ehe die im Art. 18 vorgesehene Eheassistenz eines geweihten Amtsträgers. Dies gilt allerdings nur für jemanden, der einer katholischen Ostkirche angehört hat.

⁶ Pospishil, a. a. O. 49.

Falls ein Orthodoxer eine Zeitlang formell oder informell dem lateinischen Ritus anhing, gelten für ihn die Bestimmungen des CIC.

Wer in einer orthodoxen Kirche die Taufe empfangen und sich später einer protestantischen Gemeinschaft angeschlossen hat, fällt bei einer Ehe mit einem Ostkatholiken unter Art. 18, da nach kanonischem Recht ein legaler Übertritt eines Ostchristen zum Protestantismus nicht möglich ist. Die Orthodoxie ist eine vollkommenere Form des Christentums. Umgekehrt bedeutet die Konversion eines Protestanten zur Orthodoxie einen Fortschritt und ist deshalb juristisch möglich.

Diese Fälle kommen besonders in den Vereinigten Staaten und Kanada häufig vor, in Europa, abgesehen vielleicht von Frankreich, wahrscheinlich weniger. Nach Pospishil⁷ sind vier Fünftel der slawischen Orthodoxen in den Vereinigten Staaten ehemalige Katholiken oder deren Nachkommen. Der Grund für diese Übertritte zur Orthodoxie lag einmal in dem Priestermangel der damaligen Exarchate des byzantinischen Ritus, zum anderen aber auch durch das Eingreifen römischer Kongregationen in das Eigenleben der Orientalen (zumeist auf Antrag der lateinischen Hierarchie, die z. B. Anfang 1966 die Einsetzung eigener Oberhirten für die Melkiten und Maroniten Amerikas zu verhindern wußte). Die als Kinder von ihren Eltern der orthodoxen Kirche Zugeführten kennen sich selbst nur als Orthodoxe, werden aber in der Ehegesetzgebung — streng genommen — als Katholiken angesehen und unterliegen in jedem Falle zumindest dem Art. 18 des Konzilsdekrets. Heiratet ein solcher Orthodoxer einen Ostkatholiken, so muß zur Gültigkeit der Ehe von seiten des katholischen Partners einmal die Dispens vom Hindernis *mixtae religionis* eingeholt werden, außerdem muß zur Gültigkeit der Ehe die Trauung in einer katholischen Kirche erfolgen, da in diesem Falle die Form von *Crebrae allatae* vorgeschrieben ist. Ein Eheabschluß vor einem nichtkatholischen Priester wäre ungültig.

Bei Pospishil finden wir auch den Fall der Eheschließungen eventueller Konvertiten aus nichtkatholischen Ostkirchen angeschnitten. Wir müssen unterscheiden, ob der Konvertit den lateinischen Ritus angenommen hat oder seinem eigenen Ritus treugeblieben ist.

„Vasilios ist in der griechisch-orthodoxen Kirche getauft worden. Seine Eltern schickten ihn in eine Pfarrschule (lateinischer Ritus). Mit 15 Jahren wird Vasilios formell katholisch. Sieben Jahre später heiratet er Irene, die griechisch-orthodox ist, in einer orthodoxen Kirche. Nach dreijähriger Ehe läßt er sich scheiden und will nun Katharina, eine lateinische Katholikin, heiraten.“⁸

Wie ist in diesem Falle zu entscheiden? Der Rituswechsel bei einer Konversion eines orientalischen Christen ist von der Genehmigung seitens des Heiligen Stuhles abhängig. Sollte es Vasilios möglich gewesen sein, ohne ein solches Indult lateinischer Katholik zu werden, so war seine Ehe mit Irene

⁷ V. J. Pospishil, *The Law on Persons. Rites — Persons in General — Clergy and Hierarchy — Monks and Religious — Laity* (= Code of Oriental Canon Law), Ford City, Pa. 1960, 69.

⁸ Pospishil, *Orientalium Ecclesiarum* 54.

wegen Formmangel ungültig. War er jedoch bei seiner Konversion griechisch-katholischer Christ geworden, so war seine Ehe gültig, und die Wiederverheiratung ist ausgeschlossen.

Der Art. 18 hat weiterhin Folgen in bezug auf den zuständigen Geistlichen, der die Eheassistentz vornimmt. Jeder lateinische oder ostkatholische Priester kann gültig einer Eheschließung zwischen einem ostkatholischen und einem orthodoxen Partner Assistenz leisten. Dabei spielt es keine Rolle, ob dieser Priester im Normalfall ohne Delegation eine Trauung vornehmen kann. Sind beide Partner Ostkatholiken, gelten die Regeln von *Crebrae allatae*.

Aus dem Gesagten wird deutlich, wie verzwickelt die Lage geworden ist. Damit jedoch dem Willen der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils auch in der Praxis entsprochen wird, ist es notwendig, daß die bestehen gebliebenen rechtlichen Bestimmungen des *Motu proprio Crebrae allatae* nicht zu eng gefaßt werden, sondern *lato sensu* Anwendung finden, vor allem in jenen Fällen, wo ursprünglich ostkatholische Kinder von ihren Eltern der orthodoxen Kirche zugeführt wurden und die sich selbst als Orthodoxe verstehen. Nur so wird man auch dem pastoralen und ökumenischen Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Dekrets über die katholischen Ostkirchen gerecht.

Johannes M a d e y , Paderborn

BESPRECHUNGEN

KATECHETIK — HOMILETIK — PASTORALTHEOLOGIE

Evely, Louis: Neuer Wein in neue Schläuche, Graz 1965, 285 S., kart. 9,80 DM, Lw. 14,80 DM.

Ursprünglich Exerzitienvorträge vor Mitgliedern der Bewegung Ad Lucem (zum Einsatz in den Entwicklungsländern), behalten die neun Kapitel des Buches die direkte Anrede der Hörer bei. Der aphorismenhafte Vortragsstil wird durch das Druckbild noch unterstrichen. Den Ausgangspunkt bildet die Tatsache der gottlosen Welt, die „vor allem durch unsere Schuld, durch uns, die wir ihr Salz und Licht hätten sein sollen“, so geworden ist (15). Von hier aus versucht der Verfasser in einer ernsten und zugleich ermutigenden Selbstprüfung anhand der Kritik des Atheismus „eine wahre Kirche und eine wahre Religion zu beschreiben“ (16). Das geistvolle, von tiefer Kenntnis des Menschen und Christen durchformte Mosaik entwirft ein Bild von den Grundbezügen: Mensch zu Gott und zu sich selbst (Armut), Christ zu Christus (im Bruder), Einzeller zur menschlichen Gemeinschaft und zur sakramentalen Kirche, Heilswille Gottes und Dienst an der Welt. Trotz der — bei der mangelnden Systematik und den zahlreich zitierten Gedanken anderer — unvermeidlichen Breite erreicht dieses Verkündigungssprache den Menschen von heute. Neben dem in vielen Fragen christlicher Aszese gesunden Urteil fallen dem Leser manche verblüffende Formulierungen auf: „Du hast die gleiche Entfernung zu Gott wie zu Deiner Arbeit, zu Deiner Frau und zu Deinen Kindern“ (235); „Seine Seele retten“, das sind drei Häresien in einem Wort“ (275); „Die Hölle ist sehr klar! . . . Sie bedeutet . . . den Nächsten . . . den, der Ihr nicht liebt . . . verewigen!“ (263). Die Reihe der einprägsamen Aussagen ließe sich fortsetzen. Ebenso zahlreich sind allerdings auch Sätze, die man trotz Anerkennung der herausfordernden Absicht zumindest stärker modifiziert finden möchte. Einige Beispiele: Ob man der Eindringlichkeit wegen sagen kann: „Gott ist arm. Die Armut ist eine göttliche Tugend“ (67)? Der Versuch, auf einen diesbezüglichen Einwand aus dem Zuhörerkreis eine erklärende Antwort zu geben (173), befriedigt kaum, eher scheint der zuvor herausgearbeitete Begriff der Armut zu verschwimmen. „Und im Christentum gibt es sogar einen Vorrang der Liebe zu den Menschen vor der Liebe zu Gott“ (111). Sind Gottes- und Nächstenliebe etwa konkurrierende Größen? Oder wenn zu dem Wort der Benediktinerregel: „Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden“,

bemerkt wird: „Das ist absolut nicht christlich“ (112). Als ob die Ordensregel das Evangelium vergessen hätte oder jene verteidigen wollte, die fromme Übungen verrichten, wo liebender Dienst vonnöten ist! Aufschlußreich ist die Begründung: „Es ist sicher, daß jeder Mensch Gott vorgeht. Warum das? Weil der Mensch Gott ist. Sonst ergibt es keinen Sinn, und man müßte alles der Gottesverehrung opfern.“ Man darf, ja man muß heute die Mitmenschlichkeit als gläubige Haltung pointiert herausstellen, aber nicht auf Kosten der präzisen theologischen Aussage. Immerhin bleibt das Buch ein leidenschaftlicher Anruf des an den Bruder verwiesenen Christen.

P. Picard, Mainz

Singendes Gottesvolk. Gesänge zu Wortgottesdienst und Eucharistiefeier. Herausgegeben von Nikolaus Föhr und Hans Sabel mit Genehmigung des Bischöflichen Generalvikariats Trier. — Trier: Paulinus-Verl. 1965. 149 S. Geb. 11,80 DM.

Die Liturgie in der Muttersprache hat für das „singende Gottesvolk“ so viel Möglichkeiten eröffnet, daß auch die aufgeschlossenen Diözesangesangbücher hinter den Wünschen und Erfordernissen weit zurückbleiben. Das Volk braucht ja jetzt nicht mehr nur das Tun des Liturgien singend zu begleiten, es singt jetzt nicht mehr nur, wie B. Fischer im Vorwort schreibt, „zum“ Gloria und „zum“ Sanctus, sondern das Gloria und das Sanctus, es wird zum Mithandelnden bei der Feier, zum echten Partner.

„Singendes Gottesvolk“ bietet für die Propriumsgesänge eine Fülle von Leitversen mit passenden Psalmen an, wobei es neben bewährten und neukomponierten Leitversen auch Kirchenlieder als solche zu verwenden sucht. Die Herausgeber sind der Auffassung: „Der Psalmengesang in Verbindung mit Leitversen für das Volk ist gleichzeitig auch die ideale Form, die Gemeinde angemessen singend zu beteiligen“ (Einführung). Viele Fragen werden sich hier erheben: Ist das Kirchenlied als Meditationsgesang weniger ideal oder weniger liturgienah? (Die kitschig-sentimentalen Melodien und oberflächlich-flachen Texte wird man sowieso hoffentlich radikal ausscheiden!) Inwieweit ist eine Paraphrase noch „liturgischer Text“? Es bleibt ferner fraglich, ob die Vielfalt der Propriumsgesänge nach der Reform bleibt, oder ob sie einheitlich sein werden für bestimmte Zeiten.

Doch wie immer man dazu stehen mag, zu begrüßen ist auf jeden Fall das Experiment, das mithilft, für die kommende Reform und das dann folgende Einheitsgesangbuch erprobte Weisen des Singens bereitzustellen, ähnlich wie das „Kirchenlied“ einmal die diözesanen Gesangbücher bereichert hat.

Es bleibt noch beizutragen, daß neben den Psalmengesängen auch zwei Ordinarien in dem Büchlein enthalten sind, ferner in deutscher Sprache ein Requiem, ein Tedeum, ein Vater unser und ein Ave Maria. Mit Recht betont B. Fischer, es sei ein schönes und zukunftsweisendes Zeichen, daß mit dem Seelsorger ein erfahrener Musikpädagoge verantwortlich zeichne (Vorwort).

F. Schott, Mainz

Brüggemann, Theo: Vierzig Gebete. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 87 S. Plastikeinband 4,80 DM.

Diese Gebete eines jungen evangelischen Seelsorgers aus der Schweiz zeigen für den evangelischen Raum ein ähnliches Bedürfnis auf, wie es auf katholischer Seite durch den großen Erfolg des Buches von Quoist und einer Fülle nachfolgender ähnlicher Gebetstexte zutage trat.

Es handelt sich um ganz persönliche Gebete, mit denen der Alltag mit Gott in Verbindung gebracht wird; Gebete, die darum genau so schlicht und selbstverständlich sind wie die Sprache des Alltags; Gebete, die alle Vordergründigkeit und Enge des Lebens sprengen und immer wieder auf seine tieferen Beziehungen und große Verantwortung hinweisen wollen.

Man sollte nicht gerade mit Otto Betz, der dem Büchlein eine von tiefem Einfühlen zeugende Vorbemerkung mitgegeben hat, sagen, die überlieferten Gebetsformeln seien uns fremd, sie erwiesen sich nicht als Hilfe für unser Beten, da ihre Sprache so anders sei als unser alltägliches Sprechen und wir auch bei ihrem Höhenflug nicht ganz mitkämen. (S. 5). Das Bedürfnis nach solchen Gebetshilfen scheint mir gerade daher zu kommen, daß man von den großen Gebeten der Liturgie, den klassischen Texten aus Schrift und Tradition eine Übersetzungshilfe für das frei formulierte spontane Gebet sucht. Tilmans „Beten — aber wie?“ ist immer mehr die Frage vieler Menschen, die nicht nur sonntags in der Kirche beten, sondern wieder aus dem Gebet ihr Dasein bestehen wollen. Man sollte sie darum nicht wieder selbst zu Gebetsformeln erstarren lassen, sondern sie benutzen wie Predigtvorlagen oder Stundenskizzen, als Weisen, die anregen sollen, den je eigenen Stil zu finden. Darum ist es wohl auch gut, daß es eine große Vielfalt an solchen Gebetshilfen gibt.

F. Schott, Mainz

Verheul, A.: Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes. — Wien: Herder. 1964. 276 S., kart. 17,50 DM.

Dieses Werk des flämischen Benediktiners leistet der liturgischen Erneuerung einen wertvollen Dienst, indem es sich (im I. Teil S. 13—174) intensiv mit der Theologie der Liturgie

befasst. Es beschreibt sie als persönliche Begegnung mit Gott, die sich in einer absteigenden und aufsteigenden Linie vollzieht, und untersucht Stellung und Anteil Christi, des Heiligen Geistes und der Kirche im liturgischen Geschehen. Zwei weitere Abschnitte über den Zeichencharakter der Liturgie und ihr Verhältnis zur Leiblichkeit des Menschen runden diesen ersten und wichtigsten Teil ab. Im zweiten Hauptteil werden aktuelle Probleme der liturgischen Erneuerung behandelt: Liturgie und Volksandacht, Bibel und Liturgie und ökumenische Aspekte der Liturgiereform.

Das Buch hat zahlreiche Partien, die auch schwierige Sachverhalte überraschend klar und einprägsam verdeutlichen. Obwohl der Verfasser sich in der immensen Literatur gut auskennt und sie verarbeitet, bleibt sein Buch auch für den Laien gut verständlich und übersichtlich. Mehrere Abschnitte schließen mit praktischen Folgerungen, die sich organisch aus den aufgewiesenen theologischen Wahrheiten ergeben. Die Konstitution des II. Vaticanum über die heilige Liturgie ist eingearbeitet.

Dem Rezensenten sei es erlaubt, zwei Fragezeichen inhaltlicher Art anzubringen: Ist die Kennzeichnung der eucharistischen Feier als eines „schaudererregenden Geheimnisses“ durch die östlichen Theologen und Liturgiegestalter vom 4. Jh. an (28 ff.) für unsere liturgische Haltung wegweisend? Müssen wir darin im Licht des Evangeliums nicht eine fragwürdige Akzentuierung des hl. Gastmahles erblicken, zu dem uns der Herr in Sehnsucht und Liebe ruft? Haben wir doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, sondern den Geist der Kindschaft, in dem wir Vater sagen dürfen! Selbstredend ist dieser Geist der Kindschaft nicht mit Ehrfurchtslosigkeit gleichzusetzen, aber er widerspricht auch einem Hinzutreten in Furcht und Zittern. Auch in der östlichen Liturgiegestaltung ist nicht alles der Weisheit letzter Schluß.

Das 2. Fragezeichen bezieht sich auf das Zitat Is 55, 11 (S. 212) im Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Wortes Gottes. Mit dem dort gemeinten Wort Gottes, das nicht erfolglos zu ihm zurückkehrt, sondern vollbringt, was er will, und erfüllt, wozu er es aussendet, ist ein göttliches Willensdekret in Form einer Ankündigung und Verheißung gemeint. Man kann nicht die von einem solchen göttlichen Willensdekret ausgesagte Wirksamkeit in gleicher Weise von der Verkündigung der Frohbotschaft aussagen, nur weil beides mit dem gleichen Ausdruck „Wort Gottes“ benannt wird.

Die Übertragung aus dem Niederländischen durch M. Lehne ist flüssig und treffend. Nur auf S. 23 stockte der Leser, weil es dort heißt, daß Gott sein auserwähltes Volk Israel liebend sucht, „wie ein Bräutigam seine Braut verfolgt“.

A. Adam, Mainz

Gülden, Josef: Johann Leisentrits Bautzener Meßritus und Meßgesänge. — Münster/Westf.: Aschendorffsche Verl.-Buchhandlung. 1964, 68 S. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 22), kart. 5,80 DM.

Johann Leisentrits (1527–1588) Verdienste um den katholischen Glauben in den beiden Lausitzen und das katholische Kirchenlied sind weithin bekannt; auf seine pastoraltheologischen, speziell liturgischen, aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Leipziger Oratorianers und Mainzer theologischen Ehrendoktors J. Gülden.

Das vorliegende Büchlein, von H. Jedin eingeleitet, ist ein Auszug aus G.s größerem Werk: J. L.s pastoralliturgische Schriften (Leipzig 1963, 303 S.). Es bietet ein Lebens- und Schaffensbild L.s, den vollständigen lateinischen Text des zwar nicht originellen, aber liturgiegeschichtlich interessanten Bautzener Meßritus L.s von 1570, von G. gediegen kommentiert, einen dokumentarisch belegten Bericht über Bemühungen L.s, den Einsetzungsbericht in der Eucharistiefeier in der Muttersprache rezitieren zu dürfen und einen über seine Vorarbeiten und -erfahrungen für das „Deutsche Hochamt“, beide ebenfalls von G. erläutert. Am Schluß der Studie faßt G. seine Ergebnisse thesenhaft zusammen.

Sein Büchlein ist für jeden reformations- und liturgiegeschichtlich Interessierten wertvoll. Es erhellt aufs neue die tragische „Zwischenexistenz“ (13) jener Männer, die trotz oder wegen treukirchlicher Gesinnung ein offenes Ohr und Herz für die berechtigten reformatorischen Anliegen hatten und ihnen Geltung zu verschaffen suchten.

Besonders aufschlußreich, wenn auch nicht einzig dastehend, ist die Häufung von Einleitungs- und Schlußgebeten und -ritten im Bautzener Meßordinarium, die Scheidung von Canon minor und maior, sein reiches Angebot für die noch freie Gestaltungsmöglichkeit der Memento-Gebete und der Bericht über L.s Bemühungen um eine missa dialogata. Erschütternd ist die zwar freundliche, aber bedingungslose Ablehnung der gut begründeten und eindringlich vorgetragenen Bitte L.s um den muttersprachlichen Vollzug des Einsetzungsberichts durch Pius V. (1567). Deutsche Propriumsgesänge und ein muttersprachliches Credolied waren schon damals in L.s Heimat üblich.

G. schreibt gut lesbar, stellenweise geradezu spannend. Eine Beweisführung (Kenntnis L.s von tridentinischen Beschlüssen, 27) ist nicht zwingend. Die reihenübliche Aufmachung der Studie ist nicht sehr gefällig.

W. Nastainczyk, Regensburg

Rahner, Karl: *Biblische Predigten*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 232 S., 16,80 DM.
 Der spekulative Dogmatiker Rahner ist auch in seinen pastoraltheologischen Vorträgen geschätzt. Wer außer seinen Hörern in der Innsbrucker Universitätskirche kennt ihn als Prediger? Mag es an den zufälligen Stenogrammen oder an der Herausgeberhand seines Schülers Herbert Vorgrimler liegen, die ausgewählten 45 Schriftintentionen aus den Jahren 1953–1958 sind erfreulich einfach und gut zu lesen. Ohne rhetorisches Make up, ohne „Hammermethode“ bespricht Rahner Kernsätze der Evangelien oder Episteln seinen akademischen Hörern. Sie kommen an und treffen, da sie durch die persönliche Meditation hindurchgingen und unsere heutige Lebenssituation anzielen. Darum kann sich jeder anregen, anstoßen lassen, der im Dienst am Glauben steht, selbst wenn seine Hörer formal etwas mehr als akademisch unterkühlte Nüchternheit lieben. Da die Zeiten des Aufstehens auswendig gelernter Predigten hoffentlich endgültig vorbei sind, dankt jeder Diener des Wortes Rahner für sein Freilegen der Quellen. Erst einmal selbst wieder aus den Alltagsniederungen zu den Höhen der Frohbotschaft geführt, wird jeder Prediger die Übertragung in die je eigene Situation seiner Gemeinde gerne selbständig leisten. Der Neuauflage bliebe nur zu wünschen, daß sie zusätzlich ein Inhaltsverzeichnis nach dem Ablauf des Kirchenjahres bekäme.
 A. Loduchowski, Bonn

Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit. Teil I: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes 375 S., 83 Fotos. Teil II: Apostelgeschichte, Briefe, Offenbarung, 432 S., 92 Fotos, hrsg. von Johannes Kuhn und Helmut Riethmüller, Quell-Verlag Stuttgart. Beide Teile: Balacron-Ausgabe je 16,— DM, Taschen-Ausgabe je 7,— DM. Lizenzausgabe für den katholischen Buchhandel: Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer.

Die Fachexegeten haben den vor einem guten Jahr erschienenen und bereits in 130 000 Exemplaren verbreiteten ersten Teil sehr kritisch besprochen (vgl. O. Knoch in: *Bibel und Kirche* 20 (1965) 53–55); das wird auch dem nun vorliegenden zweiten Teil nicht erspart bleiben. Diese Übersetzung — so heißt es — gibt die Botschaft des NT nicht unverkürzt wieder und ihre Sprache genügt nicht den Ansprüchen des Gemeindegottesdienstes.

Dennoch scheint mir das Buch von unersetzlichem Wert für die Predigtvorbereitung, und zwar aus folgendem Grund. Wir fordern seit langem die gesprächshafte Predigt. Was ist aber diese Gesprächshaftigkeit? Nur ein neuer Sprechstil, eine neue „Verkaufsmasche“? Oder ein echtes brüderliches Miteinander von Prediger und Hörer aus der Überzeugung, daß beide den Heiligen Geist besitzen und in ihm den Zutritt haben zum Vater? Ein gemeinsames Fragen, was denn der Wille Gottes sei? Wenn wir dieses zweite meinen, dann müssen wir die methodischen Konsequenzen ziehen. Dann darf die Predigt nicht nur gesprächshaft vorgetragen werden, sondern sie muß gesprächhaft entstehen: im Bibelkreis des Priesterseminars und im Arbeitskreis zur Predigtvorbereitung der Seelsorger benachbarter Pfarreien unter sich oder (noch besser) zusammen mit Laien. Und dann macht man immer wieder die Erfahrung, daß man miteinander auf Gedanken kommt, die der einzelne von sich aus nie hätte finden können, daß man durch den Schrifttext hindurch auf die gemeinte Sache stößt, und daß dies gerade dann gelingt, wenn etwas extreme Gesprächsbeiträge den gemeinsamen Gedankengang vorantreiben. Hier liegt nun auch der Wert dieser neuen Übersetzung für den Prediger: benützt er sie nicht als alleinigen Text, sondern zusammen mit dem Urtext und einer wörtlichen Übersetzung, so macht diese neue Übersetzung, gerade indem sie übers Ziel hinausschießt, deutlich, wie wenig auch die gewohnten Übersetzungen ins Ziel treffen, wie sehr auch sie die eigentliche Botschaft der Schrift verkürzen und wie wenig auch ihre Sprache (gerade bei den Briefen) dem Anspruch des Gottesdienstes genügt, daß das Wort leicht zu sprechen und im Hören verstehbar sein müsse. Und das Ringen um die im Text gemeinte Sache kann beginnen.
 R. Zerfaß, Trier

Thielicke, Helmut: *Leiden an der Kirche*. Hamburg: Furche-Verlag 1965. 187 S. Taschenbuch 3,80 DM.

Leiden an der Kirche ist für Th. Leiden an der Predigt und umgekehrt. In einer faszinierenden Sprache deckt er die Wurzeln der gegenwärtigen Predigtkrise auf: die sprachliche (Die Degeneration der Sprache im Allgemeinen und des religiösen Vokabulars im Besonderen), die theologische (Der anthropologische „Doketismus“ der existentialistischen Theologie und eines flächenhaften Systemdenkens), die geistliche (Die Unglaubwürdigkeit des Zeugen, der an geistlicher Bewußtseinspaltung leidet) und die soziologische (Es fehlt das Gespräch mit den Laien und mit „der Welt“).

Abhilfe kann es nur geben, wenn wir endlich die falschen Ausweichmanöver (in den hektischen Gemeindebetrieb oder in den Liturgismus) entlarven, uns auf die geistliche Sendung besinnen und das Gespräch mit den Laien suchen.

Das Buch eignet sich vorzüglich als Erstlektüre für die Studenten höherer Semester zu Beginn der Homiletik und als Gesprächsgrundlage für Priestertreffen, Dekanatskapitel und Aussprachen mit Laien, die an der Kirche leiden. Letzteren würde dabei deutlich werden, wieviel Schuld auch die Laien an der Kluft zu den Klerikern tragen und

wie ohne ihre Mithilfe und Gesprächsbereitschaft nicht nur die Verkündigung an die Welt, sondern auch die Predigt innerhalb der Gemeinde nicht zur vollen Fruchtbarkeit kommen kann.

R. Zerfaß, Trier

Pflegler, Michael: Kerygmantik. Verkündigung des Wortes.

240 S., Leiren S. 120,—, DM/sfr. 19,80. — Reihe Tyrolia-Kompandien. 1965.

Wer das literarische Werk des hochbetagten Autors kennt und schätzt, bedauert, beim Studium dieses Buches mit dem anspruchsvollen Titel „Kerygmantik“ feststellen zu müssen, daß man aus ihm höchstens lernen kann, wie in den dreißiger Jahren katholische Homiletik gelehrt wurde, nicht aber, wie man heute predigen soll.

Zwei repräsentative Beispiele: S. 140 empfiehlt d. Verf. für das Schriftstudium folgende „notwendigen Behelfe“:

„Bibelkommentare: Bernhard Schäfer, Kommentare zur Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes, 1901 ff. — Die Kommentare zu den Evangelien von Pauls Schanz, Tübingen 1879 ff.; von Peter Schegg, München 1859 ff.; von Pözl-Innitzer, Graz 1918 ff.; Leopold Fonck, Die Parabeln des Herrn, Innsbruck 1909. Eine gute Synopsis: August Vezin, Die Freudenbotschaft unseres Herrn, Freiburg i. Br. 1915, eine Verbalkonkordanz, die notwendig lateinisch abgefaßt ist nach der Vulgata (!): V. Coonaert, Concordantiae librorum veteris et novi Testamenti, Bruges 1897; eine Realkonkordanz, etwa die von Lueg und G. Winer. Oder wenigstens die kleine, darum unzureichende von J. Chownetz (Stuttgart, 1865).“

In dem Kapitel „Geschichte der Verkündigung“ sagt der Verfasser: „Augustinus ist zweifellos einer der größten Prediger. Seine Predigten sind (zum Unterschied von etwa Johannes Chrysostomus) kurz, geistvoll (seine bekannten Wortspiele werden mit zunehmendem Alter seltener). Bei ihm herrscht immer Klarheit dessen, was er sagen will, und er folgert nach einer sauberen Logik. Er ist sprachgewaltig, hat immer den treffenden Ausdruck zur Hand, bringt aber wenig Beispiele. Er verlangt gebildete Zuhörer“ (48).

Im Jahre 1965 ist mit solchen Büchern weder der katholischen Predigt, noch der katholischen Homiletik gedient.

R. Zerfaß, Trier

Uhsadel, Walter: Die gottesdienstliche Predigt. Heidelberg: Quelle und Meyer-Verlag 1963. 284 S. Lw. 18,— DM.

„Die Predigt ist Zwiesprache der gottesdienstlichen Gemeinde über menschliches Leben in der Welt“ (15) sagt die Einleitung, nachdem sie nüchtern festgestellt hat, daß auch in der evangelischen Kirche „ein beträchtlicher Teil der am Sonntag unter der Kanzel versammelten Gemeinde gar nicht um der Predigt willen gekommen ist, sondern ein komplexes religiöses Interesse betätigt“ (10).

Eine Besinnung auf das Wesen der Predigt (16–73) hat mit dem NT zwischen missionarischer Verkündigung und Gemeindepredigt zu unterscheiden (23–31), die letztere für die Pfarramtspraxis als Normalfall anzusehen und endlich mit dem Vorurteil aufzuräumen, als erschöpften sich der Gottesdienst und das seelsorgliche Amt im Predigtvorgang (19–23) und 31–55).

Der Inhalt der Predigt ist das Gedächtnis der großen Taten Gottes (55–62), vermittelt durch das persönliche Glaubensbekenntnis des Predigers (62–68), geordnet durch den Gang des Kirchenjahres (68–80).

Die Arbeit an der Predigt hat zur Voraussetzung: erstens das persönliche geistliche Leben des Predigers und zweitens die offene Teilhabe des Predigers am alltäglichen Leben des heutigen Menschen (80–88); sie soll, vom Text ausgehend, durch die Konfrontation der im Text bekundeten Lebenswirklichkeit mit dem heutigen Gemeindeleben, zu einem Thema kommen (89–99) und im Verlauf einer Woche zu einer rechtzeitigen, klaren und für den unmittelbaren Hörerbezug offenen Konzeption führen (99–116). In diesem Kapitel, das mit Bemerkungen über die Sprache der Predigt schließt (116–135), spricht der Verfasser mit einem seelsorglichen Ernst, einer Frömmigkeit, einer pädagogischen Weisheit, die weit und breit ihresgleichen sucht. Vor allem die katholischen Prediger und Predigterzieher sollten sich hier klarmachen: wir meinen, eine Predigtkrise glücklich dadurch überwunden zu haben, daß wir nun die Heilige Schrift aufschlagen; begreifen wir gar nicht, daß damit die eigentliche Predigtkrise erst auf uns zukommt, das Verstummen der Prediger über der aufgeschlagenen Schrift? Was Uhsadel hier über die „Textomanie“ exegetisch verdorbener junger Theologen und über ihre Befangenheit in theologische Minderheiten sagt (deren Problematik man kritisch für die Problematik des modernen Menschen hält), wird uns davon überzeugen, daß wirklich die Meditation (das betende Bedenken der menschlichen Wirklichkeit in der Schrift und in der heutigen Gemeinde: 93–99, 109–111) und das brüderliche Gespräch (mit Gemeindegliedern, Ungläubigen, Kindern und Alten: 85–89, 124 f.) die einzigen Wege sind, die unsere künftigen Prediger vor schweren Glaubens- und Berufskrisen bewahren können.

Klug und von großer seelsorglicher Erfahrung diktiert sind auch die Ausführungen über die Kasualpredigt (135–171). Ein Abriss über die Geschichte der Predigt und der Predigtlehre (172–191) leitet über zum letzten Teil des Buches, zu den Predigtspielen (192–271).

Ich halte Uhsadel für das derzeit beste homiletische Handbuch.

R. Zerfaß, Trier

Goldbrunner, Josef: Schriften zur Katechetik, Kösel-Verlag, München, (bis jetzt) vier Bände, 1961 ff.

Umschlagplätze gegenwärtiger Theologie in zeitgerechter Verkündigung gibt es wahrhaftig nicht viele. Herausgeber und Verlag haben sich also ein großes Verdienst erworben, als sie mit der genannten Buchreihe einen solchen schufen. Ihre ursprünglich eng begrenzte Zielsetzung, „Aufsätze und Artikelserien der Katechetischen Blätter in Buchform“ wiederzugeben (1,5), haben sie erfreulicherweise von Anfang an nicht streng eingehalten. Gerade deshalb ist die Reihe auf dem besten Weg, ein „Spiegelbild der katechetischen Aufgaben und Probleme der Gegenwart“ zu werden und „den Katecheten . . . in ihrer praktischen Arbeit, und zwar richtunggebend“, zu dienen (ebd.).

Der Inhalt des ersten Bandes der Reihe (F. Mußner, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*. 1961; 1964; 101 S.; kt. 6,50 DM) erschien zum Großteil erstmals im Jahrgang 81 (1956) der *Katech. Blätter*. Damals wurden Franz Mußners Auslegungen wesentlicher synoptischer Gleichnisreden Jesu als wohltuend umstürzend und traditionsgemäß zugleich empfunden. Mußners Deutungen zeichnen sich nämlich durch die Anwendung neuester exegetischer Erkenntnisse und Methoden, theologische Tiefe, präzise-schlichte Sprache und unbeirrte Gläubigkeit in gleicher Weise aus. Was bei ihrem ersten Erscheinen als „neuer Wein in alten Schläuchen“, als überraschender Aufweis des springenden Punkts in vermeintlich längstvertrauten Geschichten angesehen wurde (vgl. etwa: „Die Denkart Gottes und die der Menschen“; der „gütige Herr des Weinbergs“; „letzte Gnadenfrist für Israel“), hat mittlerweile offensichtlich in den neuen Glaubensbüchern für die Unterstufe Niederschlag gefunden. Das Original der Erschließungsarbeit Mußners hat dadurch nicht an Bedeutung eingebüßt. Die kommende Neuordnung der gottesdienstlichen Perikopen dürfte ihm sogar neue Benutzer zuführen. Sie veranlaßt den Verf. hoffentlich auch, bald andere ntl. Verkündigungstexte, insbes. Wundergeschichten, ähnlich prä-homiletisch und -katechetisch aufzubereiten.

Die Beiträge des zweiten Bandes der Reihe (*Katechetische Methoden heute*, hg. von J. Goldbrunner, 1962; 177 S.; kt. 8,80 DM) sind von F. X. Eggersdorfer, A. Exeler, J. Goldbrunner und F. Kopp verfaßt. Sie messen die landläufige katechetische Arbeit an neuer religionspädagogischer Theorie und ausländischer katechetischer Praxis. Leistungskraft und Verdienst der gründlichen deutschen Schulkatechese werden dabei gegenüber undifferenzierter Kritik betont und verteidigt (vgl. bes. 24–47; 157–177). Unbefangen werden aber auch ihre Gefährdung durch Verbalismus, Stoffülle und mangelnde Einübung diskutiert und einige (heute schon) mögliche Abhilfen dagegen aufgewiesen (vgl. bes. 18–53; 71–78; 148–156). Wie rasch und gründlich katechetische Fragestellung und Praxis heute fortschreiten, zeigt sich daran, daß in diesem Büchlein noch nicht ausdrücklich von der „Sektorenhaftigkeit“ der Schulkatechese und der sie umfangenden Erwachsenen-katechese die Rede ist. Vgl. dazu K. Tilmann in: *Kat. Blätter* 89 (1964) 49–55; 111–117; B. Dreher in: G. Stachel – A. Zenner: *Einübung des Glaubens* (Tilmann-Festschrift). Würzburg 1965, 191–213 u. ö., bes. in: *Lebendige Seelsorge*, Freiburg. Dennoch: Das Buch kann und sollte viele sehr nachdenklich stimmen und anregen.

Eine begrüßenswerte neue „literarische Gattung“ verkörpert das dritte Bändchen der Reihe. Th. Filthaut legt darin vor, was er in einem Münsteraner Universitätsseminar mit seinen Schülern über „Israel in der christlichen Unterweisung“ erarbeitet hat (1963; 174 S., kt. 8,80 DM). Die Erhebung und Feststellungen zum katechetischen Reden und Schweigen über die Juden werden teils zu bestürzender Anfrage und Anklage (vgl. bes. 9–28; 82–117); zugleich aber zeigen sie hoffnungsvolle katechetische Ansätze und Möglichkeiten auf, gegenüber Israel wiedergutzumachen und neuzubeginnen (vgl. bes. 28–32; 118–122; 146 f.; 166–171). Die jüngsten politischen Ereignisse machen das Buch doppelt aktuell und gewinnen hoffentlich ihm Leser und seinem Anliegen Verwirklichung. Der wagmutige, wohlgelungene Versuch Filthauts aber sollte viele seiner Kollegen zur Nachfolge ermuntern.

Dem „Zukunftsbezug in der Verkündigung“ ist das vierte Bändchen gewidmet (bearb. von J. Goldbrunner; 1964; 162 S.; kt. 8,80 DM). Die darin wiedergegebenen Aufsätze sind nur eine kleine Auswahl aus den vielen eschatologischen, die seit 1948 in den *Katechetischen Blättern* erschienen sind (vgl. 6; 156), und noch mancher andere hätte die Repräsentation wohl verdient (vgl. etwa 73 (1948) 225–234; 269–273; 87 (1962) 90 f.; 88 (1963) 447–449). Doch läßt die dargebotene Auswahl kaum einen wesentlichen Aspekt eschatologischer Verkündigung außer acht: Grundsätzliche Erwägungen über deren Bedeutung heute (vgl. 9–17; 60–70; 143–155), über die (Vor-) Betonungen und Berichtigungen früherer Einseitigkeiten in der gegenwärtigen Eschatologieverkündigung (vgl.

18–46; 56–162), Überlegungen zu Einzelfragen (vgl. 84–105; 110–124), zu Orten und Formen des Eschatologiekerygmas (vgl. 47 bis 59; 105–109; 133–138) haben darin Platz gefunden. Der Titel des Büchleins verdeckt die Breite und Dichte seines Inhalts ein wenig, jedenfalls auf den ersten Blick: Dieser betont nämlich allenthalben mit Recht, daß die „Zukunft (auch) schon begonnen“ habe (vgl. K. Rahner, *Parusie*, in: LThK VIII 123 f.). Die Verwendung von Jo 16, 16 (152) hingegen übersieht den unmittelbar nachösterlichen Erstsinne dieses Wortes. Eine neue Auflage des Büchleins wird sicher deutlicher als seine erste vom möglichen Einbezug neuester Theologumena in die Eschatologiekatechese reden (vgl. dazu die „Thesen zur eschatologischen Verkündigung“ des Rez. in: *Kat. Blätter* 90 (1965) 334). Schon jetzt aber kann an dem Büchlein schwerlich vorbeigehen, wem das so sehr und so lange vernachlässigte eschatologische Existential der Verkündigung Anliegen ist.

Wolfgang Nastainczyk, Regensburg

Zerfaß, Rolf: Lektorendienst. 15 Regeln für Lektoren und Vorbeter. — Trier: Paulinus-Verl. 1965. 72 S. Kart. 5,80 DM.

Der Verfasser, Dozent für Homiletik und Sprecherziehung an der Theol. Fakultät Trier, legt hier eine knappe, einprägsame, alles Wesentliche treffsicher und klar darbietende Lektorenfibel vor, die für die Hand der jungen Lektoren und Vorbeter selbst gedacht ist und sich gleichzeitig hervorragend eignet als Handbuch und Leitfaden für Lektorenschulungen. Sie bietet nicht nur die wichtigsten Regeln für den Sprechvortrag mit jeweils entsprechenden durch Zeichen erläuterten Textbeispielen, sondern führt auch gleichzeitig zur rechten und ehrfürchtigen Haltung gegenüber dem Dienst am Wort. Gerade die in Kursivschrift zwischen die einzelnen Kapitel eingestreuten kurzen Texte aus der chassidischen und altchristlichen Tradition tragen hierzu in unaufdringlicher Weise bei.

Wenn man bedenkt, wie oft einem im Gottesdienst Lektoren begegnen, die dieser Aufgabe in keiner Weise gewachsen sind, weiß man die Hilfe dieses kleinen (auch finanziell für jede Pfarrei erschwinglichen) Büchleins zu schätzen und wünscht im Interesse eines würdigen Dienstes am Wort, daß davon intensiv Gebrauch gemacht werde.

F. Schott, Mainz

Legler, Erich: „Jesus kommt“. Blätter zur eucharistischen Heilsbotschaft. 42. Jahrgang 1966. 9 Hefte zu je 8 Seiten.

Kindermesse „Feierliches Ostermahl“, 16 S. — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft. — Gesamtpreis (mit farbiger Sammelmappe) 3,20 DM. — Notenblatt für Vorsänger je 0,25 DM, Orgelsatz für Kindermesse 2 DM.

Mit den Blättern zur eucharistischen Heilsbotschaft „Jesus kommt“, einem Seelsorgebrief an die Eltern (mit Bitte um Mithilfe bei der Vorbereitung, Anregungen zur äußeren Gestaltung des Festes und einem Hinweis auf unerläßliche Nacharbeit) und einer Kindermesse (mit Melodien zu Antiphonen und Psalmen beim Einzug, Zwischengesang, zur Gabenbereitung und zur Kommunion für Gemeindegesang und Schola oder Vorsänger) legt die Süddeutsche Verlagsgesellschaft reichliche und im ganzen gesehen wohl auch brauchbare Hilfsmittel zur gemeinsamen Erstkommunion vor. Doch bleiben manche Fragen zu Anordnung und Stil (die Bilder von Rita Käßer verdienen Anerkennung), die bei einer Neubearbeitung zu beachten wären. (Z. B.: Das Verhältnis der Briefe zum Glaubensbuch der Kinder scheint nicht genügend durchdacht. Kann man den Eltern schreiben, „die Stofffülle des zu Erlernenden sei zu groß!“? Gibt es ein rechtes Bild vom Guten Hirten, wenn er zu den Schafen spricht: „Lauf rascher, Wollöckchen . . . Oder: Dickbäuchlein, laß den andern auch noch was zum Fressen?“ Kann man bei der Fülle der Aufgaben um die Osterzeit noch eine eigene nicht ganz leichte Messe mit Gemeinde und Kommunionkindern einüben, eine Messe, die ganz auf den 1. Sonntag nach Ostern abgestellt ist und darum an den übrigen Kindermessen des Jahres nicht verwendet werden kann? Eine Antiphon etwa, die den Sinn der Gabenbereitung zum Ausdruck brächte, schiene an diesem Tage doch wohl angemessener. Das Versprechen (wohl besser: Taufgelöbnis) der Kinder ist in Teil I und II fast identisch. Soll man das Kind feierlich versprechen lassen, „regelmäßig den Gottesdienst der Kirche mitzufeiern?“ (usw. usw.)

F. Schott, Mainz

Exeler, Adolf: Laienapostolat und Glaubensverkündigung. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 48 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 8. 2. vermehrte Auflage) Lam. Brosch. 2,60 DM.

In frischer, lebendiger Darstellung geht der Vf. der Frage nach, in welcher Weise der Laie an den Lebensfunktionen der Kirche, zumal der Verkündigung, teilnehmen soll. Gerade im Bereich der Lehre scheine ja der Laie zur Untätigkeit verurteilt (Laie = „Hörende“ Kirche). Ein Blick in Schrift und Kirchengeschichte zeigt jedoch, daß in der Urkirche „Hierarchie und gläubiges Volk gemeinsam für die Ausbreitung des Evangeliums sich verantwortlich wußten“ (S. 9). Die Laien hatten erheblichen Anteil an der schnellen Ausbreitung des Christentums, und „alle hohen Zeiten der Kirche hatten eine

große Beteiligung der Laien an der Glaubensverkündigung aufzuweisen" (S. 12). Der Vf. zeigt, wie es zur Verkümmern dieser Funktion kam und wie seit etwa 100 Jahren paradoxerweise gerade die Hierarchie (eine Fülle päpstlicher Verlautbarungen seit Leo XIII. werden zitiert) den Laien wieder zu dieser Aufgabe ruft, eine Entwicklung, die mit dem Vat. II. ihren bisherigen Höhepunkt erreicht hat. Mit Recht nennt der Vf. die Ausdrücke „lehrende“ und „hörende“ Kirche nicht gerade glücklich. „Die ganze Kirche hört und die ganze Kirche verkündet“ (S. 22). Statt dessen solle man lieber von der Verkündigungsaufgabe aller und dem besonderen Lehramt der Bischöfe sprechen. Beide Formen seien in Inhalt, Intensität und Wirksamkeit gleich, nur in Autorität und Verbindlichkeit unterschieden. Es wird auch darauf verwiesen, daß es nicht nur darum gehe, den Bischöfen Helfer zu gewinnen im Sinne „quantitativer Multiplikatoren“, sondern daß die Laien auch eine qualitativ eigene Zuständigkeit besitzen: „Die wahren Missionare der Arbeiter sind niemand anders als die Arbeiter selbst“ (S. 23). Ein eigenes Kapitel behandelt die aktuelle Dringlichkeit der Mitarbeit von Laien angesichts einer demokratisierten Gesellschaft (drängt von der autoritativen Weise des Mittellens zu Diskussion und Gespräch) und der ungeheuren Bevölkerungsmischung (Bauern-Städter, Kath.-Prot., Christen-Heiden), die zu einer allgemeinen Diasporasituation führte, was aber auch eine große Chance für das Evangelium bedeutet. Nach einem überzeugenden Aufweis für die Notwendigkeit des Glaubensgesprächs, beschäftigt sich Exler dann ausführlich (S. 32–42) damit, wie man die Christen zum Glaubensgespräch befähigt und zeigt Wege zur Einübung (besonders die Methode von Frank Duff und die Methode 6/6). Die Darlegung des Vf. ist klar und verständlich. Sie ist nicht nur ein Ruf in einer Not, sondern zugleich konkrete Hilfe für alle, die sich mühen, dem Wort Gottes den Weg zu bahnen oder andere dafür zu bereiten.

Nicht ganz glücklich scheint die Unterscheidung von „offizieller und privater Glaubensverkündigung“ (S. 21), da auch die Laien nicht ohne Sendung und Auftrag handeln (Taufe-Firmung). Wenn sich auch die praktischen Erwägungen ganz dem Glaubensgespräch widmen, so soll sicher damit nur ein Aspekt der Laienverkündigung genannt sein. Schließlich scheint die Rolle der Laien gegenüber dem Lehramt zu einseitig gesehen. Der Aspekt der freien Meinungsäußerung in der Kirche, die das Lehramt zum Dialog herausfordert, wobei sich dann die Wahrheit entfaltet, ist nicht angesprochen. Auch die gegebene Verhältnisbestimmung von Laienverkündigung und lehramtlicher Äußerung bedarf noch genauerer und tieferer Unterscheidung, was selbstverständlich im Rahmen des Büchleins nicht alles geschehen konnte.

F. Schott, Mainz

Arnold, Franz Xaver: Pastoraltheologische Durchblicke. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie (Verlag Herder), Freiburg — Basel — Wien 1965, 320 17,80 DM.

Wenn der Altmeister der Pastoraltheologie von seinen einschlägigen Studien „deren wichtigste hier in teilweise überarbeiteter Fassung und Zusammenfassung erneut“ (6) vorlegt, dann braucht er nicht nur mit dem Interesse seiner früheren Schüler und Hörer zu rechnen. Alle, die ihm für den Anstoß zum „gott-menschlichen Ausgleich“ im kirchlichen Heildienst danken, freuen sich, daß das Wichtigste seiner über dreißig Jahre verstreuten Veröffentlichungen in erneuerter Auflage in einem preiswerten Band beisammen haben. Der vielbelastete Praktiker begnügt sich vielleicht mit dem ersten Teil: „Das Prinzip des Gott-Menschlichen und seine Bedeutung für die Pastoraltheologie“ (11–89). Bei besinnlicher Lektüre wird er gerne anerkennen, wie eminent praktisch eine gute Theorie, besser, eine ganzheitliche Theologie der Heilsmittlung und des Heilsprozesses sind. Erstaunt stellt er sein eigenes Schwanken zwischen einseitig personalistischen oder organologischen Lösungsversuchen während der letzten drei Jahrzehnte fest und begrüßt erneut den Ausgleich im Prinzip des Gott-Menschlichen. Der zweite und dritte Teil liefert dem mehr historisch Interessierten den überzeugenden Nachweis, daß sowohl eine extrem anthropozentrisch (91–212) als auch extrem theozentrisch (213–313) ausgerichtete Pastoraltheologie im Laufe der letzten Jahrhunderte weder dem Heilswillen Gottes noch dem Erlösungsbedürfnis des Menschen gerecht wurde und die Heilsdiener selbst enttäuschte. Dem verdienten Eremiten bleibt für die erhoffte Neuaufgabe nur die Muße und Schaffensfreude zu wünschen, die neueste Literatur zu verarbeiten, vor allem der Konzilstexte des Vaticanums II, der heutigen Exegese und des Dialogs mit der gegenwärtigen evangelischen Theologie.

H. Loduchowski, Bonn

Rüttenauer, Isabella: A. S. Makarenko. Ein Erzieher und Schriftsteller in der Sowjetgesellschaft (Verlag Herder), Freiburg — Basel — Wien 1965, X 294 29,80 DM. Die Literatur über den Marxismus-Leninismus kann wohl kaum noch ein Spezialist, die über den sowjetischen Pädagogen Anton Seménovic Makarenko (1888–1939) höchstens noch ein Fachwissenschaftler überblicken. Schon oft mit Pestalozzi, Don Bosco oder Father Flanagan und seiner Boys town verglichen, interessiert sich die freie, westliche Welt zunehmend für den Ukrainer Makarenko und seine Arbeitskolonie. Als Kind einer deutschstämmigen Familie in Petersburg geboren und 1918 aus Rußland emigriert.

beherrscht die Verfasserin das Russische so gut, daß sie die Werke von und über Makarenko in der Originalsprache studieren und sachgerecht interpretieren konnte. Als Professorin für Geschichte der Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Westfalen, Katholische Abteilung Münster, kommt sie zur Überzeugung, „daß die Pädagogik Makarenkos — als geschlossenes System — ein Studium wert ist, und daß ihr Ausgangspunkt in seiner Ursprünglichkeit eine Bereicherung des Pädagogischen Denkens bedeutet. Selbstverständlich trotz „der Unvereinbarkeit des marxistisch-leninistischen Denkens mit dem christlichen“ (283). H. Loduchowski, Bonn

NEUES TESTAMENT

Thüsing, Wilhelm: Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. XVI, 275 S. (Neutestamentl. Abhandlungen, hrsg. v. J. Gnllka, N. F. Bd. 1). Lw. 34,— DM, kart. 32,— DM.

Wer die Bedeutung dieses Werkes richtig erkennen will, lese zunächst die wahrhaft erregenden Ausführungen des Verfassers im „Abschluß“ (S. 256—270), in denen Thüsing die Ergebnisse seiner Arbeit zusammenfaßt und ihre Fruchtbarkeit im Hinblick auf drei Themen zeigt: Die paulinische Theologie und die Einheit des christlichen Gottesverhältnisses; die paulinische Theologie und das Gottesbild Jesu; und schließlich die Bedeutung der paulinischen Theozentrik für den Glauben der Kirche und das christliche Leben. Ist Christus in der Theologie des Apostels zwar ein „göttliches Wesen“, aber doch „eine Stufe unter Gott“, ein „Halbgott“ (so W. Bousset), „in mancher Hinsicht ein Doppelgänger Gottes“ (so J. Weiß)? Ist er „nicht Gott“, aber „bei Gott“ (so der schwedische Theologe Edv. Rodhe)? Nachdem in der protestantischen Theologie immer deutlicher ein Prozeß der „Islamisierung“ der christlichen Theologie im Gange ist (Überbetonung der Transzendenz Gottes — Auflösung der Christologie in dem Sinn: Jesus nur noch ein mit starkem eschatologischen Bewußtsein erfüllter Prophet oder gar nur noch Katalysator für ein wahres Gottesverhältnis), ist eine Untersuchung des Verhältnisses von Theozentrik und Christozentrik in der paulinischen Theologie von dringender Notwendigkeit: Wie vermochte der Apostel die ungeheure Spannung, die in der Tat zwischen Gottesglauben und Christusglauben besteht, zu lösen, und zwar in einer Weise, die für alle Zeiten der Kirche, sowohl für die Theologie wie für das christliche Leben, wegweisend sein kann? Thüsing zeigt in seinem Werk in eingehenden Analysen der einschlägigen Texte der paulinischen Hauptbriefe, mit welchen sprachlichen und theologischen Mitteln der Apostel die Probleme bewältigt hat. „Die paulinische Christozentrik ist von innen heraus ausgerichtet auf Gott, weil schon die Christologie Pauli theozentrisch ist; und von hierher ist die Hinordnung der Christozentrik auf Gott genauso durchgängig gegeben wie die Kyriotes und das Pneuma-Wirken Christi“ (S. 258). Die Durchführung der Aufgabe, die sich Thüsing gestellt hat, erfolgt in fünf Abschnitten: I. Die Hinordnung des gegenwärtigen Herrtums Christi auf Gott; II. Die Theozentrik des In-Christus-Seins; III. Unsere Verbindung mit Christus als dem „Sohn Gottes“ und dem „Bild Gottes“; IV. Pneuma und Theozentrik (ein besonders wichtiges Kapitel!); V. „Durch Christus“; VI. Die Übergabe der Herrschaft an den Vater.

So legt Thüsing mit seiner Habilitationsschrift ein Werk vor, das von großer und aktueller Bedeutung für Kirche und Theologie ist, mit dem zugleich die Neue Folge der „Neutestamentlichen Abhandlungen“, jetzt herausgegeben von Joachim Gnllka, eröffnet wird. Was mich in den Schlußausführungen des Verfassers auch besonders angenehm berührt hat, ist sein Versuch, die Fruchtbarkeit und Bedeutung seines Themas für die Dogmatik, Liturgik und Pastoral der Gegenwart, ja für die christliche Existenz überhaupt zu zeigen. Es geht ja auch nicht mehr, daß die Exegese ein isoliertes Dasein neben den anderen Disziplinen der Theologie fristet; die Zeit für ein wechselseitiges Gespräch scheint, Gott sei Dank, gekommen zu sein, sicher zum Segen für Theologie und Kirche.

Als Desiderat gegenüber Thüsings hervorragendem Werk bleibt eine gelegentliche Ausdehnung der Untersuchung auf die Gefangenschaftsbriefe (ich denke besonders an Eph 2,18f). Nicht überzeugt haben mich die Ausführungen des Verfassers über Röm 6,1 ff. (vgl. S. 134—144); vgl. dazu meinen Aufsatz in TrThZ 63 (1954) 257—264, der demnächst in überarbeiteter Form wiedererscheinen wird. F. Mußner, Regensburg

Ott, Wilhelm: Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. München: Kösel-Verl. 1965. 161 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. V. Hamp und J. Schmid, Bd. XII). Kart. 25,— DM.

Die große Fruchtbarkeit der „redaktionsgeschichtlichen“ Untersuchung der synoptischen Evangelien zeigt sich wieder eindrucksvoll in dieser Würzburger Dissertation von Wilhelm Ott. Der Verfasser interpretiert nämlich die Gebetsparänese des lukanischen Doppelwerkes entschlossen und konsequent aus der lukanischen Theologie, so besonders die

Parabel vom gottlosen Richter und der Witwe (Lk 18,1–8), die Gebetsermahnungen in Lk 21,22 und 11,1–13 und schließlich noch das Gebet in der Apostelgeschichte. Es zeigt sich, daß die Gebetsparänese bei Lk bestimmt ist von der Sorge um das Heil der christlichen Gemeinde. Die Naherwartung der Parusie wird aufgegeben; gerade deshalb ist das Gebet um so dringender und nötiger, wenn der Glaube bis zur Ankunft des Menschensohnes am Ende der Zeiten hindurchgerettet werden soll und die Gläubigen vor dem kommenden Richter bestehen wollen. Darin zeigt sich ein großer Unterschied zu Mt, bei dem das Gebet vor allem Ausdruck des großen Vertrauens zum himmlischen Vater ist, aber auch zu Paulus, bei dem das Gebet besonders Dank für das schon geschenkte Heil in Christus ist. Auch das Vaterunser interpretiert Ott aus der lukanischen Theologie; er hält mit guten Gründen seine Überlieferungsform bei Lk für sekundär und die Geistbitte (an Stelle der Reichsbitte bei Mt) für echt lukanisch.

Ott legt mit seiner Dissertation ein interessantes und lehrreiches Buch vor, zu dem man ihn beglückwünschen kann. F. Mußner, Regensburg

Maier, Friedrich Wilhelm: Jesus — Lehrer der Gottesherrschaft. — Würzburg: Echter-Verl. 1965. 190 S. Lw.

Aus dem Nachlaß von Friedrich Wilhelm Maier (1883–1957) veröffentlicht sein Schüler Ernst Simon Reich (F. J. Schlerse) ein Werk, dessen Thematik den unvergeßlichen Lehrer leidenschaftlich bewegt hat: Jesu Botschaft von der eschatologischen Gottesherrschaft. Mag heute die mit der synoptischen Überlieferung gegebene Problematik auf Grund der formgeschichtlichen Methode auch als viel differenzierter erkannt sein als zu Lebzeiten Maiers, so sind seine wohl gegliederten und in äußerst durchsichtiger Diktion vorgetragenen Ausführungen über Jesu Reichsgotteslehre doch immer noch sehr lesenswert und anregend, und auf jeden Fall ist das Buch ein Denkmal für F. W. Maier, dessen einmaliges Lehrpathos und Unbestechlichkeit des Urteils jedem beim Studium des Werkes wieder lebhaft in Erinnerung kommen, der zu Füßen des großen Meisters sitzen durfte.

In seiner Einführung weist Schlerse auf die Bedeutung der Reichsgottesbotschaft Jesu für die Kirche hin, die für alle Zeiten das „innere Gewissen“ der Kirche darstellen kann, das sie selbst immer wieder zur Umkehr zwingt. Wenn man daran denkt, wie fruchtbar unterdessen die exegetische Arbeit der letzten Jahrzehnte für Theologie und Kirche geworden ist, so geführt, jedenfalls im deutschen Sprachraum, das Verdienst dafür auch F. W. Maier. „Sein Wort, dem zu Lebzeiten der äußere Erfolg oft versagt blieb, ist aufgegangen und hat reiche Frucht getragen. Er, der von den menschlichen Vertretern der Kirche so manches Leid erfahren mußte, hat nicht vergeblich gearbeitet“ (S. 13).

F. Mußner, Regensburg

Benoît, Pierre OP: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Aus dem Franz. übertr. v. E. S. Reich. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 336 S. Lw. 38,— DM.

Bereits 1961 waren die in den Jahren 1937 bis 1958 an verschiedenen Stellen, meist in der Rev. Bibl. erschienenen wissenschaftlichen Aufsätze des derzeitigen Rektors der École Biblique zu Jerusalem in zwei stattlichen Bänden gesammelt erschienen. Die hier vorliegende deutsche Ausgabe deckt sich inhaltlich nicht vollständig mit der französischen Erstausgabe, da sie für einen breiteren Leserkreis gedacht ist. Sie läßt darum namentlich die Rezensionen weg, obwohl auch diese nicht selten einen ganz beachtlichen Beitrag zu der besprochenen Frage leisten. Vom zweiten Band sind nur drei Aufsätze in die deutsche Ausgabe übernommen. Ausgelassen sind hier außerdem noch zwei Beiträge zu Festschriften sowie vier weitere weniger wichtig scheinende Artikel. Aber auch bei dieser Kürzung erlaubt die deutsche Ausgabe einen guten Überblick über die Forschungsarbeit des profilierten Jerusalemer Gelehrten während mehr als 20 Jahre, die sehr vielseitig ist und von den hermeneutischen Problemen bis zur Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu seiner Umwelt reicht. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man in P. Benoît einen Meister seines Faches sieht, der es versteht, seine Ansichten in feiner Sprache und in klarer Beweisführung darzulegen. Die vorzügliche Übertragung ins Deutsche, die durchaus nicht immer am Buchstaben klebt, dafür aber stehengebliebene Druckversehen der französischen Ausgabe korrigiert, wird bestimmt mitteilen, daß das Schrifttum des bedeutenden Schülers des großen P. Lagrange in noch weiteren Kreisen des deutschen Sprachraums die verdiente Beachtung findet.

N. Adler, Mainz

Romanjuk, Kazimierz: Wegweiser in das Neue Testament. Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1965. 125 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift). Kart. 5,40 DM.

Das Büchlein will den geistig aufgeschlossenen Leser in die Werkstatt des Exegeten führen und zeigen, was die Exegese wirklich will und wie sie bei ihrer Arbeit vorgeht, um ihm eine Ahnung zu geben, wie mühevoll und vielschichtig diese Arbeit ist.

Die Fragen des ntl. Textes, die neuesten Methoden bei der Erforschung der Entstehungsgeschichte der Evangelien (Formgeschichte, Redaktionsgeschichte) werden besprochen. Das Büchlein geht auch auf die johanneische Frage ein sowie die Paulus-exegese mit ihren Problemen. Am Schluß eines jeden Kapitels wird in reichem Maß die wichtigste deutsche Literatur angegeben für das weitere Forschen. — Für die kleineren Versehen nur ein Beispiel: Im Gegensatz zu den Angaben auf S. 14 enthält nur Bodmer II (= 3) ⁴⁶ das Jo-Evangelium, Bodmer I dagegen Teile der Ilias des Homer; 37 ist ein Mt-Papyrus.

N. Adler, Mainz

Rost, Hans: 2000 Jahre Bibel. Ein kulturgeschichtlicher Bericht. — München: Pfeiffer-Verl. 1965. 206 S. Kart. 8,70 DM.

Es kann auch heute nur dienlich sein, weiteren Leserkreisen die Rolle aufzuweisen, die die Bibel von je her im Leben unserer Kultur gespielt hat, namentlich durch die von ihr ausgehenden Anregungen für die gesamte Kunst. Für diese Aufgabe war der Verfasser, der früher schon verschiedene in diese Richtung gehende Schriften veröffentlicht hat, besonders befähigt. Er berücksichtigt dabei freilich namentlich das Neue Testament, weniger das Alte; auch die Paulusbriefe werden mit nur fünf Zeilen abgetan. Das wird mancher bedauern, zumal der Verf. sich sonst von vermeidbaren Wiederholungen nicht ganz freihält (vgl. S. 82 f mit 131 f). Weniger Einzelangaben, besonders bei den Handschriften, und stärkere Hervorhebung des Wesentlichen wären der Sache wohl dienlicher gewesen. Manche solcher Angaben sind nicht immer ganz richtig, so wenn S. 95 behauptet wird, 36 sei „das älteste bisher aufgefundene Neue Testament“. Von den Druckversehen sei S. 156 erwähnt, wo die Bibelkommission und nicht das Bibelinstitut gemeint ist, sowie S. 157, wo Z. 6 v. o. statt in re publica zu lesen ist in re biblica.

N. Adler, Mainz

KIRCHENGESCHICHTE

Ottobeuren. Festschrift zur 1200-Jahr-Feier der Abtei. Hrsg. v. Aegidius Kolb und Hermann Tüchle. Augsburg: Winfried-Werk-Verl. 1964. VIII, 416 S., eine Karte, 10 Vierfarbtafeln, 28 Schwarzweißtafeln. Lw. 32,— DM.

Ottobeuren 764—1964. Beiträge zur Geschichte der Abtei. Augsburg: Winfried-Werk-Verl. 1964. 320 S., 2 Vierfarbtafeln, 33 Schwarzweißtafeln. (Sonderband der Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige, hrsg. v. d. Bayerischen Benediktinerakademie, Bd. 73). Lw. 22,— DM.

Zur 1200-Jahr-Feier des Klosters Ottobeuren erschienen die beiden stattlichen Bände, in denen die Geschichte des schwäbischen Reichsklosters unter verschiedenen Gesichtspunkten durchleuchtet wird. Die Vielfalt der Themen legt es nahe, in diesem Rahmen vor allem auf die allgemein interessierenden Beiträge aufmerksam zu machen. Mit behutsamem Urteil stellt H. Schwarzmaier die Gründungs- und Frühgeschichte der Abtei Ottobeuren dar, wobei die ganze Problematik zwischen Tradition und historischem Kern zur Sprache kommt. Der Kenner der bayerischen Kirchengeschichte R. Bauerreiß untersucht Einfluß und Tragweite klösterlicher Reformen auf Ottobeuren; neben der Gorze-Trierer-Bewegung weist er vor allem auf die Ausstrahlung von Fruttuaria-St. Blasien hin. H. Tüchle wertet die Kalendarien der Abtei aus und W. Irtenkauf untersucht die mittelalterliche Liturgie- und Musikgeschichte. Die Offenheit Ottobeurens bestätigten der Artikel von Fr. Zoepfl über die Beziehungen zum Humanismus, ebenso die Ausführungen von A. Kolb hinsichtlich der Universitätspläne im Zusammenhang mit Salzburg. Mit großer Sachkenntnis erläutert N. Lieb die barocke Architektur- und Bilderwelt des Stifts; das Tagebuch des Abtes Rupert Ness gibt dabei guten Aufschluß über die Baugeschichte. Der Freund der herrlichen Klosterkirche liest sicher mit Interesse auch den Bericht über die Innenrestaurierung von 1962—1964, den W. Bertram verfaßt hat.

Den zweiten Band eröffnet eine Zusammenstellung der mittelalterlichen Handschriften des Klosters Ottobeuren von H. Schwarzmaier. Aufsätze über den Ortsnamen von R. Dertsch, über Totenroteln aus Ottobeuren von E. Krausen und den Alexander-mantel von S. Müller-Christensen beleuchten Einzelprobleme, wobei auch der überlokale Rahmen sichtbar wird, so insbesondere bei der Übermittlung der Todesnachrichten. Das Musikleben vom 16. Jahrhundert bis zur Säkularisation stellt W. Pfänder dar. Von der wirtschaftlich-politischen Stellung des Klosters berichten J. Heider in dem Beitrag über Grundherrschaft und Landeshoheit der Abtei sowie P. Blicke in der Darstellung des Kampfes um die Reichsunmittelbarkeit während des 17. und 18. Jahrhunderts, und zwar in der Rivalität zu Augsburg. Die weiteren Artikel befassen sich mit dem Leben und Werk einzelner Conventualen, so z. B. des P. Ulrich Schiegg, der an der bayerischen Landvermessung erheblichen Anteil hatte. Die Kunstgeschichte greifen auf A. Schädler, der über das Werk des „Meisters von Ottobeuren“ handelt, und K. Busch, der eine umfassende Beschreibung der Ottobeurer Gemäldegalerie bietet.

Die beiden Bände sind für die jublierende Abtei eine würdige Festgabe, nicht zuletzt

auch in ihrer Ausstattung. Wer an der Geschichte dieses Klosters Anteil nimmt, findet darin vielfältige Auskunft und Illustration; aber auch der Forscher wird darauf zurückgreifen, vor allem deshalb, weil in einer zuverlässigen Form der Werdegang einer klösterlichen Stiftung im Licht des größeren Geschehens dargestellt wird.

P. Stockmeier, Trier

Aurelius Augustinus: Dreizehn Bücher Bekenntnisse. Übertragen von Carl Johann Perl mit Anmerkungen von Adolf Holl. Zweite Auflage. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. XXII, 506 S. Lw. 26,— DM, brosch. 22,— DM.

Aurelius Augustinus: Die Auslegung der Psalmen. I. Lieferung. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 320 S. Brosch. 22,— DM.

Aurelius Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann Perl. II. Band, Buch VII bis XII. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. XXXV, 348 S. Lw. 24,— DM, brosch. 20,— DM.

Mit diesen drei Bänden ist die deutsche Augustinus-Ausgabe aus dem Schöningh-Verlag wieder einen Schritt weiter gekommen. Die „Bekenntnisse“ liegen bereits in zweiter Auflage vor. Beachtenswert hierbei ist der Anhang, der nicht in Form von Einzelanmerkungen, sondern in essayistischer Form zu den aufgeworfenen Fragen Stellung nimmt; dem Leser wird hier zweifellos der zeitgenössische Rahmen sowie der geistesgeschichtliche Hintergrund deutlich. Mit den Auslegungen der Psalmen aus der Hand von Hugo Weber SDB gewinnt erstmals eine vollständige Übersetzung dieses augustianischen Werkes reale Gestalt. Der Mitabdruck des lateinischen Textes — es handelt sich um den Text aus dem *Corpus Christianorum* — ist der Ausgabe sicher nicht von Nachteil. Der zweite Band über den Wortlaut der Genesis bringt das große Kommentarwerk zum Abschluß, ebenfalls die erste vollständige Übertragung ins Deutsche. Für die Geschichte der Auslegung und diese selbst ist hier ein wertvoller Beitrag geleistet; bekanntlich währte es lange, bis die Exegese diesen Stand wieder einholte. Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln, eine umfangreiche Bibliographie sowie ein Register erleichtern den Zugang zu dem umfangreichen Werk.

Die Übersetzung liest sich durchaus flüssig; in Einzelheiten bleiben natürlich Fragen offen. Nicht getroffen scheint beispielsweise das lateinische: *manu forti Christo secundum hominem*, mit: dem handfesten Gottmenschen Christus (Die Auslegungen 305). Gleichwohl verdienen Übersetzer und Verlag Anerkennung für das Unternehmen, Augustinus einer breiten Leserschicht zugänglich zu machen. P. Stockmeier, Trier

Knoch, Otto: Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. — Bonn: Hanstein-Verl. 1964. 483 S. (Theophaneia, Bd. 17), brosch. 42,— DM.

Das Schreiben der römischen Christengemeinde nach Korinth, bekannt unter dem Namen des Bischofs Clemens, zieht immer wieder die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich, nicht zuletzt deshalb, weil es in der Periode des Übergangs vom neutestamentlichen Zeitalter zu den folgenden Generationen das Selbstverständnis einer Christengemeinde widerspiegelt. Die Frage nach Eigenart und Bedeutung der Eschatologie wurde hinsichtlich des Briefes und damit der Übergangszeit schon öfters gestellt; in der vorliegenden Arbeit wird sie unter auslegungsgeschichtlichem Aspekt aufgegriffen und in aller Breite entfaltet.

In einem ersten Abschnitt kommen eine Reihe von Fragen zur Sprache, die Verfasser und Intention des Schreibens sowie dessen Aufriß betreffen. Der hellenistische Wurzelgrund spricht für die These von der heidenchristlichen Herkunft des Autors; andererseits offenbaren die Quellen außerordentliche Vertrautheit mit dem AT, desgleichen mit dem NT. Die gedankliche Nähe von 1 Cl 56, 2 mit Eph 6, 4 scheint allerdings auch auf eine Verwendung dieses Briefes hinzuweisen. Der Abschnitt über die Zukunftigkeit des Heils untersucht den zentralen Begriff der Gottesherrschaft und seinen Stellenwert in der Theologie des Briefes. Gegenüber dem NT verschiebt sich das Verständnis ins Futurische, die Spannung von dem neutestamentlichen „Schon“ und „Noch nicht“ schwindet zusehends. Damit verliert einerseits das Christusereignis seine zentrale heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit, andererseits verlagert sich die Erwartung auf die leibliche Auferstehung bzw. auf das (individuelle) Gericht. „Die Naherwartung ist nicht mehr beherrschendes Motiv des Lebens in einer bereits vergehenden Welt, sondern sie hat die Funktion, den Vergeltungsglauben zu stützen, der dann als eschatologisches Motiv der Telosethik dient“ (S. 222). Von daher sind die christlichen Grundhaltungen bestimmt, nämlich Gottesfurcht, Glaube, Hoffnung usw. Auch der Glaube erscheint als eine — wenn auch grundlegende — sittliche Tugend neben anderen, ihm eignet kaum mehr die eschatologische Dialektik wie im NT. Der heilsgeschichtliche Aufriß, den K. abschließend erarbeitet, verdeutlicht gut die jeweiligen Akzente.

In einer sorgfältigen Auslegung und Interpretation wird der Wandel der eschatolo-

gischen Haltung aufgezeigt, die gegenüber dem NT in alttestamentlichen Vorstellungen verhaftet bleibt oder hellenistischen Ideen angepaßt wird. Den Ergebnissen kann man weithin beipflichten, wenngleich die Tendenz des Briefes manche Aussagen bezüglich der christlichen Grundhaltungen beeinflusst. Insofern trifft auch die Redeweise von der „Schwerpunktverlagerung des eschatologischen Denkens“ (S. 457) den Sachverhalt besser als die nicht selten eingestreuten apodiktischen Urteile. Hinsichtlich der Offenheit des Clemens für hellenistisches Denken, so vor allem im Zusammenhang mit der griechischen *Paideia*, wäre noch zu berücksichtigen W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge/Mass. 1961 (nunmehr auch in deutscher Übersetzung). Im Grunde zeigt auch diese Studie, daß trotz der zeitlichen Nähe zum Ursprung rasch ein Wandel im Selbstverständnis des Christentums einsetzt.

P. Stockmeier, Trier

Gallay, Paul: Gregor von Nazianz. — Stuttgart: Schwabenverl. 1964. 128 S., geb. 7,50 DM.

Das neue Bändchen aus der Reihe: Die Kirchenväter, ihr Leben und Zeugnis, erschließt das Werk und die Gestalt Gregors von Nazianz einer breiteren Öffentlichkeit. Vorausgeschickt wird eine Einführung in den Lebensgang dieses sensiblen Kirchenvaters, die im allgemeinen die Akzente richtig setzt. Die Auswahl aus seinen Schriften vermittelt einen knappen Überblick über das literarische Schaffen dieses Theologen. Die eigentliche Begegnung mit dem Kirchenvater und seinem Werk können diese Fragmente, so geschickt sie hier auch zusammengestellt sind, nicht ersetzen; diese vermittelt doch nur die intensive Lektüre.

P. Stockmeier, Trier

Arm und Reich in der Urkirche. Hrsg. von Adalbert Hamman OFM und Stephan Richter OFM. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1964. 292 S., Lw. 19,80 DM.

Reichtum und Besitz bilden schon in der Verkündigung Jesu ein Kriterium des Zugangs zum Reich Gottes. Insofern ist vor allem theologisch die Haltung der frühen Kirche zu diesem Problem bedeutsam; nicht minder wichtig erscheint sie der modernen Welt unter dem Gesichtspunkt der Soziallehre. Im vorliegenden Band sind wichtige Äußerungen der Kirchenväter, und zwar von Klemens von Alexandrien bis Augustin, zusammengetragen; Stimmen, die in ihrer Eindringlichkeit auch den Menschen der Wohlstandsgesellschaft berühren. Eine allgemeine Einführung zur sozialen Lage der damaligen Zeit, vor allem wird an das Übel des Wuchers erinnert, sowie zu den einzelnen Autoren ergänzt ihr unmittelbares Wort.

Vom Titel her, der unzutreffenderweise von Urkirche spricht, obwohl die Zeugnisse erst mit Klemens v. A. einsetzen, erwartet man sich freilich ein differenzierteres Bild der ganzen Problematik. I. Seipel hat hierzu schon vor einem halben Jahrhundert reiche Einblicke geboten. Man umgeht wohl zu einfach die Spannung, wenn man erklärt, daß die Kirche im 4. Jahrhundert nicht „mit der Geldmacht“ paktiert habe (S. 64). Tatsächlich sehen sich Synoden genötigt, zum Reichtum und Besitz in der Kirche Stellung zu nehmen. Der Fluß der Darstellung verleitet wohl auch dazu, den Luxus in Alexandrien zur Zeit des Klemens in Kontrast zu setzen mit den doch erst später in der Nitrischen Wüste lebenden Mönchen. Die Uneinheitlichkeiten in den Angaben sollten in einer eventuellen Neuauflage gleichfalls behoben werden.

P. Stockmeier, Trier

Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Viertes Band.

Zusammengestellt und herausgegeben von Alfons Heilmann unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft. — München: Kösel-Verl. 1964. 638 S. Subskriptionspreis Lw. 25,— DM, Einzelpreis 29,50 DM.

Mit diesem Band ist die Textsammlung aus den Schriften der Kirchenväter abgeschlossen. Er umfaßt folgende Themen: Von der Kirche; von den Sakramenten; von der Heiligen Schrift; von den Letzten Dingen. Gerade in diesem Band sind Aussagen der Väter enthalten, die angesichts der gegenwärtigen theologischen Diskussion von eminenter Bedeutsamkeit sind. Auf Grund der übersichtlichen Ordnung erschließen sie sich auch dem Nichtfachmann auf den ersten Griff. In diesem Zugänglichmachen liegt überhaupt der Wert der ganzen Sammlung. Es ist nur zu wünschen, daß hierdurch der Weg von den Quellen bis zur Verkündigung verkürzt werde; doch erfordert auch dies immer persönliche Aneignung. — Das noch ausstehende Kirchenväterlexikon aus der Hand von H. Kraft wird sicher der geschichtlichen Einordnung der Texte förderlich sein.

P. Stockmeier, Trier

Gregor von Nyssa: Der Aufstieg des Moses. Übers. und eingel. v. Manfred Blum. — Freiburg: Lambertus-Verl. 1963. 137 S. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, hrsg. v. J. Tyckiak u. W. Nyssen. Bd. 4). Lw. 14,80 DM.

In der wertvollen Sophia-Reihe erscheint hier eine Schrift des Gregor von Nyssa, die zwar wenig bekannt ist, aber auf das asketische und mystische Leben der frühen Kirche — vor allem im Osten — einen nicht geringen Einfluß ausübte. Der Aufstieg des Moses auf den Berg wird darin gedeutet im Sinne der Bewegung des Menschen auf Gott hin

— Zeichen des Einflusses auf die christliche Frömmigkeit von seiten des Alten Testaments. Der Übersetzer schickt dem Text einleitende Bemerkungen zum besseren Verständnis voraus; sicher eine Notwendigkeit angesichts der tiefsinnigen Gedankengänge des Nysseners. Die Vorwegnahme zahlreicher und umfangreicher Zitate aus dem Text fördert allerdings diese Absicht nicht sonderlich. Da sich im übrigen die Reihe an weitere Kreise wendet, wäre auch eine knappe Einführung in die Person und das Werk Gregors dienlich.

P. Stockmeier, Trier

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte in Verbindung mit F. Illert, A. Kloos, H. Ries, H. Wolter hrsg. v. Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. 16. Jahrgang (1964). — Speyer: Jaegersche Buchdruckerei. 446 S., brosch. 16,50 DM, Hlw. 18,50 DM. In diesem Rahmen ist es nur möglich, einige Hinweise zu geben auf wichtige Beiträge des stattlichen Jahresbandes 1964. Vorausgeschickt wird ein Überblick der Klostergeschichte von Lorsch anlässlich der 1200-Jahr-Feier aus der kundigen Hand von H. Büttner. Die Untersuchung von Fr. J. Heyer über „Die Öffnung der Paulinus-Gruft in Trier im Jahre 1072 und die Trierer Märtyrerlegende“ ist nicht nur von lokalhistorischem Interesse, sondern auch methodisch aufschlußreich; in der Tat vermögen Legenden einen historischen Kern zu umschreiben, und dieses Wachstum kommt in den jeweiligen Stadien hier gut zur Geltung. Hinter der Sachfrage als solcher bleibt jedoch wohl ein Fragezeichen stehen? Eine Prüfung der Reliquien des heiligen Lubentius zu Dietkirchen (Lahn) durch Fr. Wiechert zeigt Möglichkeiten und Grenzen solcher Diagnose für die historische Forschung. F. Pauly greift in seinem Beitrag „Zur Vita des Werner von Oberwesel, Legende und Wirklichkeit“ nochmals die Frage der Tilgung seines Festes im Trierer Kalender auf. Während E. Iserloh (TThZ 72 [1963] 270—285) dies rechtfertigt, da sich der angebliche Ritualmord als Erfindung ausweisen läßt, glaubt P. in dem Mord ein Sittlichkeitsverbrechen erkennen zu können und in Werner einen „Blutzeugen für die Tugend der Reinheit und Keuschheit“ (S. 107). Die Basis für eine solche Argumentation scheint indes doch schmal zu sein. Aufschlußreich für die Geschichte der mittelalterlichen Kollegiatstifte ist die Untersuchung von P. Moraw über „Das Stift St. Fabian in Hornbach (Pfalz)“. H. Wolter geht den Beziehungen nach zwischen der Reichsstadt Frankfurt am Main und dem Konzil von Trient; Fr. Como bietet eine Beschreibung der Eremitenkongregation im Niedererzstift Trier (1706—1813). Neben dem Beitrag von H. Schmitt über „Christian Albert Anton von Merle aus Wetzlar, Weihbischof von Worms (1734—1765)“ verdient vor allem Aufmerksamkeit der Überblick von L. Stamer: Der Streit zwischen Staat und Kirche um den Ausbau des Speyerer Priesterseminars vor 100 Jahren (1864—1964). Angesichts der Errichtung Theologischer Fakultäten in der Gegenwart sind die differenzierten Frontbildungen von damals beachtenswert. Im Hinblick auf ähnliche Projekte interessiert nicht zuletzt der Bericht über „Die Geschichte der Speyerer Domrenovierung. II. Teil (Herbst 1961 bis Ende 1963)“ von W. Medding. Aus dem Abschnitt „Quellen“ sei vor allem erwähnt „Die Dotationsurkunde des Großherzogs Ludwig I. von Hessen für das 1821—1827 neu umschriebene Bistum Mainz“, die für die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse im vergangenen Jahrhundert einen bezeichnenden Einblick gewährt. Neben kleineren Miszellen, wie „Die Grabstätten der Bischöfe von Limburg“ von H. Becker findet sich am Schluß noch eine kirchenhistorische Chronik aus dem Berichtsraum.

Die verschiedenen Untersuchungen umgreifen schier den ganzen Zeitraum der Geschichte; als Steine eines Mosaiks tragen sie aber wesentlich bei zur Erhellung der Vergangenheit.

P. Stockmeier, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

ALLGEMEINES

- Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Teil I: Konstitution über die Heilige Liturgie, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Dekret über die katholischen Ostkirchen. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 392 S. Lw. 56,— DM, Hld. 84,— DM. (Für Bezieher des LTHK 52,— bzw. 60,— DM.)
- Braun, Markus: Reformation des Theologiestudiums. — Hamburg: Evang. Verl. 1966. 136 S. kart. 10,— DM.
- Linnerz, Heinz: Das Konzil hat gesprochen. Themen — Texte — Tendenzen. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1966. 291 S. Lw. 13,80 DM, kart. 10,80 DM.

PHILOSOPHIE

- Gaetano Sanseverino, nel primo Centenario della morte. — Roma: Lateranuniv. 1965. 303 S. (Studi e Ricerche sulla Rinascita del Tomismo, 1). Kart.
- Des Lauriers, Michel Guérard, OP: La Preuve de Dieu et les cinq voies. — Roma: Lateranuniv. 1966. 229 S. (Cathedra S. Thomae Pont. Univ. Lateranensis, 1). Kart.
- Narciso, Enrico Ignazio, OP: La Summa Philosophica di Salvatore Roselli e la Rinascita del Tomismo. — Roma: Lateranuniv. 1966. 235 S. (Studi e Ricerche sulla Rinascita del Tomismo, 2). Kart.
- Shapiro, Hermann and Scott, Frederick: Walter Burley's De Sensibus. — München: Huber-Verl. 1966. 10 S. (Mitteilungen des Grabmann-Instituts, hrsg. v. M. Schmaus u. W. Dettloff, H. 13). Geh. 3,80 DM.
- Schnurr, Adolf: Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. — Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz: Kohlhammer-Verl. 1966. 136 S. kart. 19,80 DM.
- Welte, Bernhard: Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 231 S. Lw. 24,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Bierbaum, Max: Maria Droste zu Vischering. Ein Lebensbild. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 264 S. Lw. 19,80 DM.
- Dvornik, Franz: Byzanz und der römische Primat. — Stuttgart: Schwaben-Verl. 1966. 208 S. Lw. 16,80 DM.
- Rahner, Hugo: Abendland. Reden und Aufsätze. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 312 S. Lw.

BIBELWISSENSCHAFT

- Dautzenberg, Gerhard: Sein Leben bewahren. Psyché in den Herrenworten der Evangelien. — München: Kösel-Verl. 1966. 181 S. (Studien z. Alten und Neuen Testament, 14), kart. 26,— DM.
- Neuenzeit, Paul: Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament. Aufgaben und Probleme der neutestamentlichen Exegese. — München: Kösel-Verl. 1966. 113 S. Lw. 9,80 DM.
- Quellen des Alten Orients. Band 1: Die Schöpfungsmythen. — Einsiedeln: Benziger. 1966. 266 S. Lw. 28,— DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORAL

- Der Aufbruch zur Einheit der Christen. Von der Gegenreformation zum ökumenischen Dialog. Gesammelte Aufsätze, herausgegeb. v. Werner Becker. — Leipzig: Benno-Verl. 1966. 339 S. Lw.
- Von Balthasar, Hans Urs: Zuerst das Reich Gottes. — Einsiedeln. 1966. 47 S. (Theol. Meditationen, hrsg. v. H. Küng, 13). Brosch. 3,90 DM.
- Bordoni, Marcello: Il Tempo. Valore Filosofico e Mistero teologico. — Roma: Lateranuniv. 1965. 301 S. (Corona Lateranensis, 6). Kart.
- Bouillard, Henri: Logik des Glaubens. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 136 S. (Quaest. disput., Bd. 29), engl. brosch. 11,80 DM.
- Corti, Guglielmo: Il „Tractatus de Gratia“ di Guglielmo d'Auvergne. — Roma: Lateranuniv. 1966. 67 S. (Corona Lateranensis, 7). Kart.
- Delanglade, Jean: Das Problem Gott. — Salzburg: Müller-Verl. 1966. 201 S., kart. 12,80 DM.
- De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Herausg. v. G. Barauna. Deutsche Ausgabe besorgt v. O. Semmelroth, J. G. Gerhartz u. H. Vorgrimler. Zweiter Band. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. und Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1966. 604 S. Lw. Subskr. 49,— DM.

- Gerken, Alexander, OFM: Christ und Kirche im Umbruch der Gegenwart. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 127 S. 10,80 DM.
- Gibellini, Rosini: La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Fac. Theol. Pont. Univers. Gregoriana. — Brescia: 1966. 79 S. kart. O. Pr.
- Haag/Haas/Hürzeler: Evolution und Bibel. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 124 S. (Herder-Bücherei 249). Kart. 2,80 DM.
- Leist, Fritz: Nicht der Gott der Philosophen. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 220 S. Lw. 24,80 DM.
- Lengsfeld, Peter: Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth. — Essen: Wingen-Verl. 1965. 256 S. (Koinonia. Beiträge zur ökum. Theologie, hrsg. v. Th. Sartory, Bd. 9). Lw. 28,— DM.
- Möller, Joseph: Fragen wir nach Gott? — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1966. (Theol. Meditationen, hrsg. v. H. Küng, 14). 40 S. Brosch. 3,90 DM.
- Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Lateinisch-Deutsch, Studien- und Jubiläumsausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Band II. — Wien: Herder-Verl. 1966. XXXII, 732 S. Lw. 36,80 DM.
- Rahner, Karl — Cullmann, Oskar — Fries, Heinrich: Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil. — München: Hueber-Verl. 1966. 132 S. kart. 5,80 DM.
- Reiners, Hermann: Grundintention und sittliches Tun. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 212 S. (Quaest. disp., Bd. 30), engl. brosch. 15,80 DM.
- Schlette, Heinz Robert: Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch. — München: Kösel-Verl. 1966. 126 S. Lw. 10,80 DM.
- Weber, Helmut: Sakrament und Sittlichkeit. — Regensburg: Pustet-Verl. 1966. 440 S. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 13), kart. 58,— DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT

- Bergsma, Johannes: Die Reform der Meßliturgie durch Johannes Bugenhagen (1485–1558). — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1966. XXVI, 235 S. Lw. 28,— DM.
- Birnbaum, Walter: Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Band I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung. — Tübingen: Katzmann-Verl. 1966. 166 S. kart. 22,80 DM.
- Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes. Herausgegeben vom Liturgischen Institut. 15. Jahr 1965. — Münster: Aschendorff-Verl. 280 S. (Jahrgang in Lw. gebunden 22,50 DM).
- Meyer, Hans Bernhard, SJ: Lebendige Liturgie. Gedanken zur gottesdienstlichen Situation nach Beginn der Liturgie-Reform. — Innsbruck — Wien — München: Tyrolia-Verl. 1966. 100 S. Kart. 5,80 DM.

KATECHETIK — PASTORALTHEOLOGIE

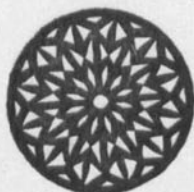
- Exeler, Adolf: Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. — Freiburg — Basel — Wien. 1966. X, 298 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, 21). Kart. lamin. 34,— DM.
- Goldbrunner, Josef: Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1966. 272 S. Lw. 19,80 DM.
- Höfer, Albert: Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichtes bei 10- bis 14jährigen. — Salzburg: Müller-Verl. 1966. 269 S.
- Huyghe, Gérard: Biblische Glaubenschule. Einsichten und Anregungen. — Luzern: Räber-Verl. 1966. 197 S. geb. 16,80 DM.
- Müller, Alois: Die neue Kirche und die Erziehung. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1966. 96 S. (Offene Wege 2). Brosch. 9,80 DM.
- Pfeiffer, Karl Heinz: Heute Pfarrer sein. Tagebuchblätter, Gedanken, Notizen. — München: Pfeiffer-Verl. 1966. 240 S. Kart. 9,80 DM.
- Rahner, Karl: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Vierte, verbesserte Auflage. — Innsbruck — Wien — München: Tyrolia-Verl. 1966. 554 S. Lw. 28,50 DM.
- Schneyer, J. B.: Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters. — München: Verl. der Bayr. Akademie. 1965. XXV, 587 S. (Bayer. Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichung der Kommission für die Herausgabe ungedr. Texte aus der mittelalt. Geisteswelt, Bd. 1). Brosch. 75,— DM.

GEISTLICHES LEBEN

- Philippi, Jakob (Herausgeber): Wege zum Gebet. Eine praktische Einführung. — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1966. 168 S. Lw. 7,80 DM.

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Handbuch der Bibelkunde

Literarische, historische, archäologische, religionsgeschichtliche, kulturkundliche, geographische Aspekte der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, geboten für Unterricht und Predigt von Heinrich A. Mertens mit einem Vorwort von Professor Heinrich Groß, Trier. 920 Seiten, 200 Abbildungen, Format 16 X 23 cm, Leinenband 68,- DM.

J. B. Grachs Buchhandlung
Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Wichtige theologische Neuerscheinung DE ECCLESIA

Beiträge zur Konstitution
„Über die Kirche“
des Zweiten Vatikanischen
Konzils
Herausgegeben
von G. Baraúna
Deutsche Ausgabe besorgt
von O. Semmelroth SJ, J. G.
Gerhartz SJ und H. Vor-
grimler. Band I und II, Leinen,
je 49,- DM

PAULINUS-BUCHHANDLUNG
55 Trier, Fleischstraße 61-65
Fachbuchhandlung für Theologie

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 5
September/Oktober 1966
75. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

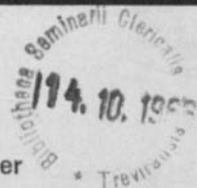
Klaus Kremer, Trier
„Gott ist anders“
Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift
von J. A. T. Robinson
Zweiter Teil

Norbert Brox, Salzburg
Zum Vorwurf des Atheismus
gegen die alte Kirche

Felix Schlösser CSSR, München
Was ist biblische Verkündigung?

Petrus Becker OSB, Trier
Die Abtwahl in den Consuetudines
des Johannes Rode von St. Matthias († 1439)

Besprechungen:
Kirchengeschichte, Dogmatik — Moral —
Fundamentaltheologie, Kirchenrecht, Altes
Testament, Katechetik — Pastoraltheologie



Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Prof. Dr. Peter Stockmeier, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die *Trierer Theologische Zeitschrift* erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 21,80 DM, Einzelheft 4 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 17,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

„Gott ist anders“

Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von
J. A. T. Robinson

Von Professor Klaus K r e m e r (Trier)

ZWEITER TEIL

Kapitel 3: Die weitere Entwicklung

§ 1 Selbstkorrektur des Bischofs?

Unseren bisherigen Ausführungen¹ könnte ein doppelter Einwand gemacht werden:

1. Während Robinson die volkstümlichen und naiv-populären Gottesvorstellungen angreift, operierten wir bei unserer Entgegnung von der Ebene der Philosophie und Theologie aus!

2. Ist die an Robinson geübte Kritik nicht durch seinen späteren Aufsatz „Das Gespräch geht weiter“ und dann durch seine Schrift „Eine neue Reformation?“² bereits überholt?

Ad 1. Dieser Einwand trifft nur insofern zu, als die populären Gottesvorstellungen öfters angesprochen werden und Robinson in einer Art Rückzugsgefecht in dem späteren Aufsatz hervorhebt, er habe die Vorstellungen der „intelligenten Christen“ mit seiner Kritik nicht treffen wollen³. Tatsächlich stellen Robinsons Ausführungen jedoch, wie es an zahlreichen Stellen expressis verbis auch gesagt wird⁴, einen Stoß gegen die klassische Philosophie und Theologie dar. Die klassische Tradition steht im Schußfeld seiner Angriffe, und dies auch dann noch, wenn an den volkstümlichen Vorstellungen gerüttelt wird, die letztlich darauf basieren.

Ad 2. In dem Aufsatz „Das Gespräch geht weiter“ sagt Robinson, es sei nicht seine Grundintention gewesen, eine alte Vorstellung durch eine neue zu ersetzen; die Frage laute nicht, ob das Bild der Höhe falsch und das der Tiefe richtig sei; beide Bilder hätten eine lange und ehrwürdige Geschichte im christlichen Denken und keines schließe das andere aus (26; vgl. auch Dis 76). Er habe das Reden Tillichs von der Tiefe oder dem Grund unseres Seins nicht als etwas radikal Neues hinstellen wollen (DG 44).

¹ Vgl. den 1. Teil des gleichnamigen Aufsatzes in der letzten Nummer der „Trierer Theologischen Zeitschrift“.

² Wie im 1., so werden auch im 2. Teil die gleichen Abkürzungen für die Schriften von Robinson verwandt:

Gott ist anders = GA; Das Gespräch geht weiter = DG; Diskussion zu Bischof Robinsons Buch Gott ist anders = Dis; Christliche Moral heute = ChM; Eine neue Reformation? = NR.

³ DG 43 f., 45.

⁴ GA 24, 38, 51, 63 f., 71, 73, 77, 109—125, 134; DG 44.

Unsere Zeit ist sehr großzügig im Umgang mit dem Wort, sei es geschrieben oder gesprochen. Man hält sich durch ein früher geäußertes Wort nicht für so gebunden, daß eine spätere Äußerung nicht in Gegensatz dazu treten könnte. Als Preis für diese Wendigkeit, die in Wirklichkeit oft eine Kehrtwendung ist, zahlen wir den Verlust der Verbindlichkeit des Wortes. Wir wollen daher auch die Worte unseres Autors nicht allzusehr pressen.

Aber im Hinblick darauf, daß sein Buch ernst genommen werden soll, muß es uns doch erlaubt sein, folgendes zu konstatieren: Die Tendenz von „Gott ist anders“ zielt ganz klar auf die Abschaffung j e d e r Vorstellung von einem Gott „über“ und „außerhalb“ der Welt. Das wird wiederholt sogar ausdrücklich gesagt und gefordert⁵. Es ist auch klar, daß der Gott der Höhe durch den der Tiefe, d. h., daß eine angeblich alte Vorstellung durch eine angeblich neue ersetzt werden soll, damit ein großer Teil der religiösen Sprache wieder relevant werde (GA 52, 118). In „Gott ist anders“ wurde gesagt, das herkömmliche Reden von einem Gott „außerhalb der Welt“ sei veraltet und künstlich (32, 51), jetzt heißt es, die traditionellen Ansichten von Gott seien weder veraltet noch falsch (Dis 76). Wozu aber dann der ganze Aufwand von „Gott ist anders“? Wenn nunmehr ferner zugestanden wird, auch das Bild von dem Gott in der Tiefe habe eine lange Geschichte im christlichen Denken! In „Gott ist anders“ hat Robinson mit keiner Äußerung diese lange Geschichte angedeutet. Das haben ihm erst seine Kritiker beigebracht. Daß er sich von ihnen belehren ließ, wird man ihm hoch anrechnen wollen, nicht aber die Amphibolie, die nunmehr bei ihm auftaucht. Während es in „Gott ist anders“ noch hieß, daß Tillich von Gott in einer ganz neuen und gültigen Weise sprach und daß im Vergleich damit das herkömmliche Reden von einem Gott, der von irgendwo außerhalb in die Welt kam, veraltet und künstlich erschien (32), daß Tillich ferner eine neue Interpretation der Transzendenz vorgetragen habe (62, 109, 118; vgl. auch DG 45, 48), hören wir nunmehr, es sei nicht seine Absicht gewesen, das Reden Tillichs von dem Gott in der Tiefe als etwas radikal Neues hinzustellen (DG 44). Wenn es sich jedoch so verhält, wie „Gott ist anders“ es per longum et latum dargestellt hat, daß man nämlich das „über“ und „außerhalb“ Gottes in einem räumlichen Sinne verstand, dann ist diese Vorstellung nicht nur veraltet, sondern evident falsch⁶. Sie muß dann also schleunigst abgeschafft werden. Denn sie verendlicht und objektiviert Gott und beraubt ihn damit seiner Göttlichkeit!

Diese Vorstellung von Gott abzuschaffen, war das erste und — konsequente Ergebnis von Dr. Robinsons Ausführungen! Sie verträgt sich

⁵ Vgl. GA 25, 27, 49 f., 52 f., 62 f., 118, 129 f.

⁶ Vgl. auch Dis 65 (Mac Intyre).

offenkundig nicht mit dem Gott in der Tiefe! — Oder hat Robinson sich inzwischen korrigiert in dem Sinn, daß auch das „oben“ und „jenseits“ nur bildlich-symbolisch gemeint und der metaphysische Sinn ein anderer war? Kaum verständlich wird aber dann wiederum seine Forderung in „Eine neue Reformation?“ (61 f.), daß der moderne Mensch nicht Christ sein könne, wenn seine Annahme des Glaubens an die traditionelle metaphysische Denkform gebunden sei, unter die ebenso wie unter die supranaturalistische, mythologische und religiöse mit der Säkularisierung ein Schlußstrich gezogen worden sei.

§ 2 Robinsons Stellung gegenüber der Metaphysik

Gerade nun Robinsons Haltung zur Metaphysik ist aufschlußreich und für eine Gesamtbeurteilung seines Werkes unbedingt in Anschlag zu bringen. Sie ist gekennzeichnet durch klare Vorbehalte, um nicht zu sagen, durch ein tiefes Mißtrauen gegenüber allem Metaphysischen, gegenüber allen Aussagen, die über die erfahrbare Wirklichkeit hinausgehen. Deutlich bereits zu erkennen in „GA“, noch deutlicher in „DG“, wo Robinson die Frage jedoch offen läßt, ob das Evangelium ohne Rückgriff auf metaphysische Behauptungen verkündet werden könne (37). Er betont zwar gegenüber Paul van Buren, daß der Christ und säkulare Mensch um der Aufrichtigkeit willen nicht völlig darauf verzichten müsse oder könne, über „Gott“ und über die Dinge, wie sie letztlich „sind“, auszusagen (39); aber sein stark urgierter Gedanke, daß „die Theologie keine Aussagen über metaphysische Realitäten per se“ mache, sondern immer eine erlebte Beziehung oder ein Engagement der Wahrheit gegenüber beschreibe (40), daß theologische Aussagen keine objektiven Feststellungen über „die Dinge an sich“ seien (40)⁷, scheint nicht nur das sokratische Nichtwissen der traditionellen negativen Theologie aufgreifen zu wollen.

⁷ Sie beschreiben auch „nicht einfach mein Verständnis oder meine Sicht des Lebens. Sie sind Aussagen über die Realität, in der mein Leben gegründet ist, wenn ich mich dieser Realität stelle auf der Ebene, wo es mich ‚unbedingt angeht‘ ...“ (DG 40).

„Theologische Sätze sind Aussagen über das Gebundensein durch diese Liebe — als Geschenk und als Anspruch —, in der der Christ sich gehalten weiß“ (40).

„Doch was außerhalb und jenseits dieser Beziehung vorhanden ist, können wir niemals sagen. Und wenn wir danach gefragt werden, dann müssen wir bescheiden sein und unsere metaphysischen Behauptungen mit mehr Behutsamkeit aufstellen. Bisher sind wir nicht gefragt worden. Doch der Prozeß der Säkularisation mit seinem Mißtrauen gegenüber allen Aussagen, die über die erfahrbare Wirklichkeit hinausgehen, zwingt die Kirche dazu, ihre Lehresätze preiszugeben und in rücksichtsloser Ehrlichkeit nur das zu behaupten, was sie wirklich behaupten kann ... es gibt ja sogar in der biblischen Tradi-

Denn daß wir Gott nicht in seinem „Ansich“ zu erkennen vermögen, kann einmal besagen wollen, daß wir von Gott nicht wissen durch Begriffe und Vorstellungen, die wir aus ihm selbst schöpfen (also nicht durch *conceptus proprii*, wie die Scholastik dafür sagt), sondern lediglich durch solche, die wir aus den Kreaturen haben (*conceptus analogi*). Deshalb wissen wir von Gott nicht, was er ist, sondern bloß, was er nicht ist. Aus dieser Erkenntnis heraus schreibt etwa Bultmann, daß die entmythologisierende Interpretation sehe, daß wir von Gott nicht reden können, wie Gott „an sich“ sei, weil dadurch Gott zu einem diesseitig-weltlichen Phänomen objektiviert werden würde⁸. Thomas von Aquin drückt das gleiche folgendermaßen aus: *Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est; sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum*⁹.

Dennoch vermögen wir zu erkennen, ob etwa unserer Idee „Gott“ objektive Realität zukomme, ob dieser Gott „an sich“ personal, unendlich, weise, gütig, das Sein selbst usw. sei, „an sich“ also jetzt lediglich im Sinne von transsubjektiv und objektiv verstanden. Wir wissen also nie, wie der *modus essendi* in Gott realisiert ist, wie die Weisheit, die Güte, die Personalität usw. in Gott verwirklicht sind. So verstanden entzieht sich uns das „Ansich“ Gottes, weshalb Thomas in aller Konsequenz erklärt, daß wir Gott eigentlich *supersapiens*, *superbonus*, *superiustus*, *superesse*

tion eine natürliche Zurückhaltung in der Benennung Gottes oder in den Aussagen über sein Wesen. Gott ist bekannt durch das, was er tut. Und was die Theologie analysiert und beschreibt, ist der Bereich der existentiellen Beziehung, in dem das Tun Gottes erkannt wird. Die Theologie redet nicht von etwas außerhalb der menschlichen Erfahrung, genauso wenig wie etwa...“ (40 f.). „Die Trinitätslehre ist nicht, wie es oft dargestellt wurde, ein Modell des göttlichen Lebens an sich. Sie ist eine Formel oder eine Definition, die die spezifisch christliche Begegnung mit Gott beschreibt“ (41). „Das trinitarische Dogma handelt von Gott. Doch mit Ausnahme der ‚supra-naturalistischen Projektion‘... ist dies keine Beschreibung eines Wesens, so daß wir uns etwa eine Art göttlichen Dreiecks oder einer göttlichen Trias, die irgendwo außerhalb oder über der Welt existiert, vorzustellen hätten. Es ist eine Beschreibung des Seins, wie es uns bekannt ist, in Christus. Es ist die letztgültige christliche Definition der Wirklichkeit.... Dieses Dogma verhält sich zur erlebten Wirklichkeit wie für den Wissenschaftler die Landkarte oder der Globus zur Erde. Es läßt sich nicht vermeiden, daß sie vergilben und nicht mehr stimmen... Doch es ist genau so wichtig, daß man in der Lage ist, die Karte als das zu nehmen, was sie ist. Sie ist ein Transkript. Ihre Wahrheiten sind Wahrheiten über die zwischenmenschliche Erfahrung, und sie sind ‚Wiedergaben‘ davon. Sie sind keine Aussagen über metaphysische Wesenheiten jenseits unseres Gesichtskreises“ (42 f.).

⁸ Zum Problem der Entmythologisierung: Kerygma und Mythos II (Hamburg-Volksdorf 1952) 184.

⁹ S. th. I 13, 2 ad 3um; De pot. Dei VII 6, c. (fin.).

usw. heißen müssen¹⁰. Aber daß Gott der Sachverhalt der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, des Seins usw. wirklich und daher „an sich“ zukomme, „an sich“ also bloß auf die *res significata*, nicht den *modus significandi* bzw. *essendi* bezogen, daran hält Thomas uneingeschränkt fest. Allein in diesem Sinne macht sowohl die Philosophie als auch die Theologie Aussagen über das „Ansich“ Gottes.

Genau das, nicht die Subjektivierung Gottes, ist der Punkt, der bei Robinson in Gefahr ist¹¹: Wird der Aussagewert unserer Denk- und Sprechkategorien gegenüber Gott und dem Jenseits nicht ungebührlich eingeschränkt? Die Negation der negativen Theologie weiß sich durchaus im Einverständnis mit der Affirmation. Sie grenzt nicht an die Leere, sondern an die Fülle. Denn sie negiert bloß einzelnes, um dafür die Substanz der *omnitudo realitatis* zu gewinnen. Robinson hingegen fordert nicht nur Zurückhaltung in bezug auf letztgültige Aussagen (NR 26), sondern ein Abrücken von der Metaphysik, zumindest von der traditionellen, die für ihn mit der Säkularisierung erledigt ist (NR 61 f., 123). Die Freude, die Paul van Burens Buch „The Secular Meaning of the Gospel“ bei vielen hervorgerufen hat, schreibt er der Tatsache zu, „daß das Osterlicht um so heller aufleuchtet, wenn Waggonladungen von Metaphysik abtransportiert sind“ (NR 25)¹².

¹⁰ Der klassische Text hierfür bei Thomas ist *De pot. Dei VII 5 ad 2um*. Zur Diskussion steht, ob man Vollkommenheiten wie *sapiens*, *bonum*, *iustum* usw. von Gott aussagen könne: *Tripliciter*, sagt Thomas, *ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.*

¹¹ Vgl. hierzu auch die kritischen Ausführungen von E. Schillebeeckx, *Neues Glaubensverständnis. Honest to Robinson* (Mainz 1964) bes. 49–65.

¹² NR 30: „Die großen klassischen Lehraussagen über Schöpfung und Weltregierung, Prädestination und Erwählung, Präexistenz und Unsterblichkeit, das Sein und die Eigenschaften der Personen der Trinität, Engel und Teufel, Himmel und Hölle, das Jüngste Gericht und die Wiederkunft Christi — sie können nicht mehr mit der gleichen Sicherheit oder im Detail auf die große Leinwand gemalt werden, wie es unsere Vorfahren liebten. Denn sobald wir den begrenzten Bereich unserer Erfahrung der Beziehung zu anderen Menschen und zu den Dingen verlassen, gibt es nichts mehr, das für oder gegen die Wahrheit unserer Versicherungen spricht. Wir können nur soviel sagen, daß wir der Qualität, der Gegebenheit und der Unbedingtheit unserer Beziehung zu Gott in Christus widersprechen würden, wenn wir einfach das aufgeben würden, was diese Lehren sicherzustellen versuchten. Wir müssen deshalb an ihnen als den Richtung und Begrenzung angehenden Unterlagen festhalten. Aber wir können uns nicht groß

§ 3 Scheinbarer Rückzug

Wir müssen noch einmal zurückkehren zu den Ausführungen von § 1. Alles in allem ist zu sagen: In dem Aufsatz „Das Gespräch geht weiter“ hat Robinson unter dem Druck der Kritik einen gewissen Rückzug angetreten. Einen gewissen Rückzug! Denn daß das konventionelle Gottesbild supranaturalistisch sei, daran hält er unentwegt fest¹³; auch in der zuletzt erschienenen Schrift „Eine neue Reformation?“¹⁴. Und das ist doch der Streitpunkt, der darum auch wichtiger ist als die oben¹⁵ aufgezeigten Unstimmigkeiten und Ungereimtheiten. Robinson schreibt wörtlich: „Es ist fast unmöglich, das supranaturalistische Gottesbild darzustellen, ohne zugleich die Stimme der Kritik zu provozieren, daß dies eine grobe Verzerrung sei, die natürlich kein intelligenter Christ ernst nehme. Mich aber erschüttert dies nicht so leicht. Zum Teil deshalb, weil mein Briefkasten mir bestätigt hat, was man bereits vermutete: daß nämlich viele religiöse Ideen im Volk unglaublich viel naiver sind, als Bischöfe und Pfarrer oft annehmen. Doch vor allem deshalb, weil das biblische und mittelalterliche Weltbild, von dem fast alle populäre Theologie, Liturgie, Hymnodie und Kunst bestimmt ist, supranaturalistisch war...“ (43 f.). Im gleichen Atemzug, in dem die intelligenten Christen von einem supranaturalistischen Welt- und Gottesbild ausgenommen werden, wird ein solches dem mittelalterlichen Denken zugeschrieben. Einerseits wird uns versichert, auch die Vorstellung von dem Gott in der Höhe sei weder veraltet noch falsch, andererseits geht Robinson nicht von seiner Anschauung ab, daß in dieser Vorstellung Gott über oder außerhalb der Welt angesiedelt werde. Robinson hält auch in diesem Aufsatz keine klare Linie ein, genausowenig wie in seinem Buch „GA“. Das zeigt sich schon gleich auf der 2. Seite dieses Buches: „Mögen wir auch unseren Kindern weiterhin erzählen, daß der Himmel in Wirklichkeit nicht über ihren Köpfen ist, noch Gott im wörtlichen Sinne über den Wolken wohnt: Was wir auch immer in unserem Bewußtsein für richtig halten, die meisten von uns bewahren doch tief drunten in ihrem Herzen noch die Vorstellung von Gott als dem alten Mann mit dem weißen Bart im Himmel droben“ (22). Hier liegt eine denkerische Inkonsistenz vor, zugleich allerdings auch eine wirkliche und nicht zu unterschätzende Problematik, die sicher einer der Faktoren für den Riesenerfolg dieses Buches darstellt.

darüber auslassen und sie für unsere Generation zur Sensation machen mit der Wirkung, die sie einmal auf weniger kritische Menschen gehabt haben — und ja vielleicht auch wieder einmal bekommen könnten.“ — Hervorheb. von uns.

¹³ DG 42, 43, 44, 45, 48, 76.

¹⁴ Bes. 18 f.; 61 u. 124.

¹⁵ S. 258.

Die denkerische Inkonsistenz liegt in folgendem: Wenn Eltern und Erzieher ihren Kindern beibringen, daß Gott nicht im wörtlichen Sinne über den Wolken wohnt noch der Himmel in Wirklichkeit über ihren Köpfen ist, dann haben sie damit im Prinzip die supranaturalistische Denkweise überwunden. Insofern ist es unverständlich, wieso dann noch die Vorstellung von Gott als dem alten Mann mit dem weißen Bart im Himmel von ihnen bewahrt werden soll. Robinson rührt hier jedoch an eine Problematik, die eine echt menschliche ist, die nicht nur dem biblischen und mittelalterlichen Menschen, sondern auch dem modernen Menschen anhaftet, weil sie zur menschlichen Natur gehört. Gemeint ist der dem Menschen als Menschen innewohnende Hang und Trend zur Objektivierung des Göttlichen!

§ 4 Das aufgegebene Problem

Menschliches Vorstellen, Denken und Begreifen ist von Hause aus an der weltimmanenten Realität orientiert. Alle intramundane Wirklichkeit ist nun dadurch gekennzeichnet, daß sie, weil des Ortes bedürftig, einen bestimmten Raum einnimmt, und zwar derart, daß sie nicht zugleich an einem anderen Ort sein kann. Das gilt sogar für die dem Leib innewohnende Seele, obwohl diese ein reines Geistwesen ist. Alle Realität, die uns begegnet, läßt sich also lokalisieren. Was ist daher natürlicher als daß auch die Realität Gottes irgendwo in oder außerhalb des Kosmos angesiedelt werde! Aber — und das ist entscheidend — sobald die Einsicht gewonnen wird, daß es der göttlichen Realität zuinnerst widerstreite, sie an einem Orte ansiedeln zu wollen, weil es die Prärogative Gottes als einer rein geistigen Wirklichkeit darstellt, von jedem Ort und Raum, wie auch von der Zeit, unabhängig zu sein, ist die Gefahr der Objektivierung und Lokalisierung erkannt und damit auch prinzipiell gebannt. Auch die Formel der klassischen Tradition, Gott sei überall und nirgendwo, will nicht lehren, Gott bedürfe doch noch irgendwie des Raumes, wenn auch in Form des gleichzeitigen Besitzes aller Räume, sondern: Gott heißt man deshalb überall und nirgendwo, nicht weil er des Raumes, sondern weil der Raum seiner bedarf.

Der Hang selber und die Neigung zur Objektivierung bleiben zwar erhalten. Denn diesen Hang vermag der Mensch nicht auszurotten; gegen ihn ist keiner gefeit, auch kein Professor der Theologie und Philosophie. Was der Mensch aber vermag, ist zu verhüten, daß der Hang zur Objektivierung zum Akt der Objektivierung führe, daß die Neigung zur Objektivierung sich im Vollzuge der Objektivierung bestätigt finde. Denn dann, aber auch nur dann, entstünde ein evident falsches Gottesbild. So werden wir uns also immer wieder bei der unvermeidlichen Neigung und Versuchung zur Objektivierung ertappen. Indem wir aber

gleichzeitig wissen, daß Gottes Wirklichkeit nicht nach Art eines Weltphänomens verstanden werden darf, daß er einzig und allein durch Andersheit seines Wesens von uns getrennt ist, daß er, um exakt zu sprechen, überhaupt nicht von uns getrennt, sondern lediglich unterschieden ist, haben wir die Gefahrenzone eines objektivierenden Denkens hinter uns gelassen.

Der große deutsche Philosoph I. Kant hat diesen eigentümlichen Zwiespalt des Menschen, wenn auch in einem etwas anderen Zusammenhang, den transzendentalen, bzw. dialektischen Schein geheißen. Das Wesentliche daran ist, daß der Mensch hier von Natur aus zu etwas verleitet wird, was er nur durch Belehrung und wissendes Mühen in Schranken halten kann¹⁶. Es ist das Verdienst des Buches von Robinson, an diese Problematik des dialektischen Scheins gerührt und damit einen, ja wohl den entscheidenden Nerv unserer Gottesvorstellungen getroffen zu haben!

Kapitel 4: Zur Ethik bei Robinson

§ 1 Die traditionelle Ethik ist supranaturalistisch und daher heteronom

Robinson erblickt in der traditionellen christlichen Ethik das ethische Äquivalent zum supranaturalistischen Denken (GA 110). Da dies Denken den Menschen einem Gott „über“ und „außerhalb“ der Welt unterordne, unterwerfe die supranaturalistische Ethik die menschliche Beziehung einem metaphysischen oder moralischen Externum (116). Sowohl die katholische als auch die protestantische Version dieser supranaturalistischen Ethik — als Beispiel wird die Ehemoral gebracht — sei legalistisch (114), weil sie allgemeingültige Prinzipien für jede Lebenslage enthalte und die konkreten Forderungen einer bestimmten Situation fremden, allgemeingültigen Normen unterordne (117)¹⁷. Der Mensch sei hier um des Sabbats willen geschaffen und nicht der Sabbat um des Menschen willen (116, 120). „Mögen die Umstände sein wie sie wollen, das moralische Gesetz ist und bleibt das gleiche — für alle Menschen und zu allen Zeiten. Es wird dem Menschen von außerhalb, von oben her, auferlegt und mit Hilfe der Kasuistik dann auf den jeweiligen Fall angewendet“ (116). Prinzipien seien hier wichtiger als Menschen (NR 60).

Robinson bezeichnet eine solche Ethik als heteronom, und zwar in dem Sinne, daß sie ihre Norm von „außerhalb“ der Welt empfängt¹⁸. Darin liege ohne Zweifel ihre Stärke. Sie enthalte absolute, objektive moralische Werte und sei somit ein Deich gegen die Fluten des Relativismus

¹⁶ Prolegomena, § 45 Ende.

¹⁷ Vgl. auch die Charakterisierung der alten Moral in ChM 12 f.

¹⁸ Auch ChM 42 f.

und Subjektivismus. Aber zugleich sei jene Heteronomie auch die große Schwäche dieser Ethik. Nur für den, der an den Gott „außerhalb der Welt“ glaubt, ist sie verpflichtend und authentisch (116 f., 124). Da das supranaturalistische Welt- und Gottesbild heute überholt sei (113, 121), könne diese Ethik auch nicht mehr respektiert werden.

§ 2 Was ist gefordert?

Keine heteronome, auch keine autonome, sondern eine theonome Moral! Welches ist das Wesen dieser theonomen Moral? Sie „gilt für alle Menschen, zu allen Zeiten, nicht nur für den homo religiosus“, weil „sie sich auf die Natur des Menschen gründet. Wenn Jesus über die Ehe sprach, dann ging er hinter Mose und das Gesetz zurück und berief sich auf die Schöpfung“ (114, 119). Da das Transzendente jetzt nicht mehr als ein externes, außerhalb der Welt befindliches Phänomen begriffen, sondern inmitten des Lebens gefunden werde, ergebe sich für die „neue Moral“: Die tatsächlichen konkreten Beziehungen in all ihrer Einmaligkeit seien als Grundlage für moralische Urteile anzuerkennen (118, 116); diese Beziehungen seien keiner universalen Norm unterzuordnen oder lediglich als ein Fall von ihr zu behandeln. Es bedeute schließlich, dennoch in der Tiefe jener unwiederholbaren Beziehung dem Anspruch des Heiligen und des absolut Unbedingten zu begegnen und sich ihm zu stellen (118)¹⁹.

Die neue Moral hat als einzigen ethischen Kompaß die Liebe Jesu Christi (118, 120); nicht mehr allgemeinen Forderungen als etwas Fremdem (117, 119), sondern einzig und allein dieser Liebe weiß sie sich verpflichtet²⁰. Robinson bezeichnet diese Ethik als eine „radikale Situationsethik“ (120). Sie sei die einzige Ethik für den mündigen Menschen (121).

§ 3 „Radikale Situationsethik“

Obzwar von Robinson radikale Situationsethik geheißen, ist sie dennoch nicht mit dem gleichzusetzen, was man gemeinhin unter radikaler Situationsethik versteht. Denn diese lehrt, daß die augenblickliche innere und äußere Situation des Handelnden mit ihrer Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit der einzige Maßstab für die sittliche Bedeutung eines Verhaltens ist. Alle sittliche Wahrheit ist demnach nur Wahrheit des Einzelfalles, nur gültig in der besonderen individuellen Situation. Damit verbindet sich eo ipso ein ethischer Individualismus und Subjektivismus. Die radikale Situationsethik von Robinson möchte aber aus dem Sumpf

¹⁹ Vgl. auch ChM 8, 31 f.

²⁰ ChM 14–17 wird an Beispielen gezeigt, daß „die christliche Ethik kein unveränderlicher Kodex von feststehenden Lehren ist (17), daß Christus uns keinen moralischen Kodex in die Hand gegeben hat“ (14). Ferner 19, 31, 32, 34, 35.

des ethischen Relativismus heraus (125, ChM 12), sei es der, wie er sagt, des Utilitarismus, des evolutionären Naturalismus oder auch Existentialismus (117). Sie lehnt zwar die absolute Ethik des Supranaturalismus ab (119 f.), aber nicht um alles zu relativieren und im Morast des Subjektivismus versinken zu lassen²¹, sondern weil sie darin eine fremde, dem Menschen von außen aufoktroyierte Ethik erblickt (116 f., 119). Nur in diesem Sinne will sie jenseits von absoluter, d. h. supranaturalistischer und relativer, d. h. naturalistischer Ethik stehen.

§ 4 Zur Beurteilung dieser „neuen Moral“

1. Zunächst eine kleine terminologische Regelung! Die Begriffe heteronome, theonome und autonome Moral datieren von Kant. Heteronom ist für Kant alle Ethik, die ihre Gesetzgebung von irgendwelchen materialen Zwecken oder auch vom Willen Gottes empfängt. Autonome Ethik dagegen besagt, daß der Mensch, indem er durch seine Pflicht an ein ihn moralisch nützigendes Gesetz gebunden ist, dabei doch nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen ist und nur verpflichtet ist, seinem eigenen, aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Der Mensch ist also mit seiner reinen praktischen Vernunft selbst das Sittengesetz. Kant lehnt daher die christliche Ethik als heteronom ab, weil ihr Gesetzgeber Gott und, wie er speziell meint, der Willkürgott des theologischen Moralpositivismus sei. Daher gehört auch Robinsons theonome Moral noch in den Bereich der Kantischen Heteronomie. Für Kant ist also auch die Moral noch heteronom, die Robinson als theonome der heteronomen entgegensetzt.

2. Die „neue Moral“ von Robinson ist bedingt durch seine Erkenntnis, daß die konventionelle christliche Ethik das ethische Äquivalent zur supranaturalistischen Denkweise sei (109, 110, 116 f., 124 f.). Da diese Ethik, wie Robinson dargelegt zu haben glaubt, inzwischen ihre „supranaturalistischen Stützen“ und „Krücken“ (113 u. 121) verloren hat, ist sie revisionsreif und muß durch eine andere ersetzt werden.

Darauf ist zu erwidern: Die von Robinson skizzierte supranaturalistische Denkweise war weder dem Denken der philosophischen noch dem Denken der christlichen Tradition eigen. Entfällt somit der von Robinson gezeichnete Supranaturalismus, dann entfällt natürlich auch das davon abhängige ethische Äquivalent. — Insbesondere der Vorwurf, die traditionelle christliche Moral sei heteronom gewesen, läßt sich nicht länger nach Widerlegung des Supranaturalismus halten. Denn heteronom war sie nach Robinson deshalb, weil in der supranaturalistischen Denk-

²¹ 117 u. 119: ausdrücklich dagegen. ChM 38 f. gegen den Individualismus, 47 gegen den Relativismus.

weise dem Menschen von einem externen göttlichen Wesen, damit von „außerhalb“ seiner und somit als etwas Fremdes das ethische Gesetz auferlegt wurde (116 f., 118 f.). Ein solch externes, „außerhalb der Welt“ befindliches göttliches Wesen hat es jedoch im christlichen Denken gar nicht gegeben. Der Gott, der hier als „über“ und „außerhalb“ der Welt bezeichnet wurde, war ebenso der Ursprung und personale Grund unseres Seins (119) wie der Gott Tillichs und Robinsons. Sein ethischer Anspruch an uns erreichte uns deshalb nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas dem Menschen zutiefst Eigenes. Und es wäre ein Leichtes zu zeigen, wie gerade die traditionelle Moral sich auf die Natur des Menschen gründet, was Robinson von der neuen Moral fordert. Die herkömmliche Moral war nicht weniger theonom als die von Robinson postulierte.

3. Eine andere Frage ist, ob sich im Laufe der Zeit nicht ein gewisser Legalismus innerhalb der christlichen Moral eingeschlichen habe. Darüber ist auf dem Vaticanum II, bes. im Zusammenhang mit dem Schema 13, viel gesagt worden, und die innerkirchliche Diskussion darüber ist noch im vollen Gange. — Ob es überhaupt eine Ethik gibt, die dieser Gefahr gänzlich aus dem Weg zu gehen vermag? Bedarf nicht auch die Ethik, wie alles vom Menschen Geschaffene, der ständigen Überprüfung, Korrektur und Ergänzung? Nicht in dem Sinne, daß eine jeweils „alte“ durch eine „neue Moral“ überholt und ersetzt werde — denn die Moral ist weder alt noch neu, sondern zeitlos; oder sie ist überhaupt nicht, was übrigens auch die Ansicht von Robinson ist²². Wohl aber in dem Sinne, daß wir unsere moralischen Detailerkenntnisse stets in das Licht des unserem Geist zugehörigen apriorischen Wertbewußtseins und des Gebotes schlechthin des NTs stellen müssen, um der Gefahr des Legalismus zu steuern. Dazu gehört auch eine Anerkennung der tatsächlichen Gegebenheiten des faktischen und jeweils modernen Lebens. Denn ohne Erfahrung kann auch in der Moral keine Erkenntnis zustande kommen. Wenn gleich aber alle unsere Erkenntnis, auch die moralische, mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch eben nicht alle aus der Erfahrung.

Und ist die „neue Moral“ Robinsons, deren einziger ethischer Kompaß die Liebe sein soll, für diese Gefahr des Legalismus völlig immunisiert? Zunächst könnte es tatsächlich so scheinen! Denn Robinson lehnt eine

²² ChM 11: „Denn ich glaube, daß die ‚alte‘ und die ‚neue‘ Moral... zwei Ausgangspunkten, zwei Betrachtungsweisen bestimmter bleibender Polaritäten innerhalb der christlichen Ethik entsprechen, die nicht antithetisch, sondern komplementär sind.“ Vgl. auch GA 123. Der Terminus „neue Moral“ stammt, wie Robinson selbst anmerkt (GA 121 f. u. ChM 8), von Pius XII. bzw. vom früheren Hl. Offizium. Die existentielle oder situationsbedingte und prinzipienfreie Ethik sollte damit gekennzeichnet werden.

Moral ab, die allgemeingültige Prinzipien für jede Lebenslage enthalte (115), die die konkreten Forderungen einer bestimmten Situation fremden, allgemeingültigen Normen unterordne (117 f., 122), in der bestimmte Dinge immer Sünde seien, gleich in welcher sozialen und kulturellen Umgebung sie geschehen (110 f.). Er erklärt ferner: „Denn es gibt nichts, was ein für allemal falsch wäre“²³. „Man kann z. B. nicht von der Behauptung ausgehen, daß voreheliche Beziehungen oder Ehescheidungen als solche falsch oder Sünde seien. Sie mögen dies in neunundneunzig oder sogar hundert von hundert Fällen sein, doch sie sind es nicht wesensmäßig“²⁴; denn die einzige wirkliche Sünde ist der Mangel an Liebe“ (122 u. 115)²⁵. Und: „Wenn dem seelischen und geistigen Wohl von Eltern und Kindern in einer bestimmten Familie durch eine Scheidung der Ehe am besten gedient ist, dann erfordert die Liebe, daß sie vollzogen wird, auch wenn sie im allgemeinen falsch und allzu billig ist“ (122)²⁶. Hier wird sogar ein gewisser ethischer Relativismus sichtbar, und wenn ferner von dieser Ethik gesagt wird, daß sie sich nur in aller Demut an un gef ä h r e Weisungen und einen gesammelten Erfahrungsschatz²⁷ halten und mittels seiner recht und unrecht unterscheiden könne (123), dann vermeint man die Sprache des englischen Empirismus zu hören, der das ethische Sollen von der Faktizität ableitet. Aber die Faktizität ist nicht das moralische Prinzip dieser Ethik, auch nicht der Relativismus, obwohl die zitierten Sätze in diese Richtung weisen. Denn auch Robinson strebt eine Ethik allgemeinverbindlicher Natur an²⁸. „Sie gründet sich“, wie er sagt, „auf die Natur des Menschen“ (114) und damit offenkundig auf etwas Allgemeingültiges und Normatives²⁹. Die Liebe als einzigen ethischen Kompaß zu besitzen bedeutet, so gesinnt sein, wie Jesus Christus gesinnt war (118, 123); es bedeutet ferner, daß man den Satz „Gott ist die Liebe“ nicht in den anderen umkehren kann: Liebe ist Gott. Daß Robinson sich in diesem Zusammenhang auf Augustinus be ruft, auf dessen *dilige, et quod vis fac* (123), zeigt, daß er im Grunde genommen in der Tradition wurzelt, gegen die er polemisiert. Ein Beweis auch dafür, daß man ihn nicht als billigen Situationsethiker abtun und schon gar nicht mit Schmutz bewerfen sollte, wie es in der Diskussion

²³ GA 110, 114; ChM 12 f., 18, 31, 45.

²⁴ Vgl. ChM 37 f., 48 f.

²⁵ Vgl. auch ChM 15—17, 21.

²⁶ ChM 50.

²⁷ Vgl. auch den induktiven Weg der „neuen Moral“ in ChM 40, 41, 43, 44, 47 f.

²⁸ GA 114: „Diese Ethik gilt für alle Menschen, zu allen Zeiten, und nicht nur für den ‚homo religious‘“. 119: „Nur die Liebe kann sich den konkreten Forderungen jeder individuellen und sozialen Situation entsprechend wandeln, ohne ihre Ewigkeit und Würde und unbedingte Gültigkeit zu verlieren.“ ChM 13 f.

²⁹ Vgl. auch Fries in Dis (155).

geschah³⁰. Einem jungen Manne, der eine Freundin hat und sich fragt, warum sollte ich nicht? antwortet er: Entweder Du liebst das Mädchen nicht oder nicht genug, dann ist Deine Handlung unrecht; oder Du liebst sie, dann achtest Du sie viel zu sehr, als daß Du Dich an ihr vergreifen würdest (123).

4. Was also abgelehnt wird, ist nicht eine allgemeinverbindliche Ethik, sondern das Zerrbild einer supranaturalistischen Ethik, ist eine sehr starr und völlig unbeweglich verstandene Prinzipienethik, sind von „außerhalb der Welt“ kommende allgemeingültige und somit dem Menschen fremde Prinzipien. „Die Liebe, die sich von Kairos zu Kairos verwirklicht, schafft eine Ethik, die jenseits der Alternative von absoluter und relativer Ethik ist — oder jenseits von dem, was Tillich an anderer Stelle Supranaturalismus und Naturalismus nennt“ (GA 119 f.).

§ 5 „Christliche Moral heute“

In dem kleinen Büchlein „Christliche Moral heute“ hat Robinson seine sog. „neue Moral“ in Form von drei Vorträgen, gehalten als Vortragsreihe in der Kathedrale von Liverpool, noch einmal, und ausführlicher als früher, dargestellt. Prinzipiell Neues gegenüber dem Ethik-Kapitel in „GA“ wird nicht gesagt, aber zwei Dinge treten sehr deutlich hervor:

1. Die Bindung der traditionellen christlichen Moral an das supranaturalistische Denkschema wird bis auf zwei knappe Andeutungen (42 f.) nicht mehr erwähnt, geschweige denn betont. D. h.: Eine Neuorientierung der christlichen Moral ist auch ohne Voraussetzung der supranaturalistischen Denkform erforderlich.

2. Sehr eingehend legt Robinson die Komplementarität, nicht Antithetik, von sog. „alter“ und „neuer“ Moral dar, eine Tendenz, die schon in „GA“ zu erkennen war.

Dieser 2. Punkt ist von Bedeutung. Robinson erklärt selbst: „Denn ich glaube, daß die ‚alte‘ und die ‚neue‘ Moral (in dem Sinn, in dem ich diese verstanden wissen will) zwei Ausgangspunkten, zwei Betrachtungsweisen bestimmter bleibender Polaritäten innerhalb der christlichen Ethik entsprechen, die nicht antithetisch, sondern komplementär sind. Jede setzt bei einem Punkt ein, ohne dabei die andere zu verneinen, doch jede neigt dazu, die andere zu verdächtigen, daß sie das, was ihr das Wichtigste ist, preisgibt, da sie es von dem jeweiligen anderen Ende her erreicht. Wie in jeder echten Dialektik ist die eine das Korrektiv der anderen, und in einer bestimmten Epoche oder für bestimmte Leute wird die eine als der einzige Weg zum Ziel erscheinen, der den anderen ausschließt; doch die eine kann nicht einfach auf Kosten der anderen

³⁰ Vgl. ChM 8 f.

wahr sein wollen³¹. Indem ich zu erklären versuche, was nach meiner Meinung die ‚neue Moral‘ sagen will, werde ich hoffentlich die alte weder lächerlich machen noch ablehnen; und alles, worum ich als Gegengabe bitte, ist das entsprechende Wohlwollen und Verständnis“ (11 f.). Ferner: „In welchem Sinne ist christliche Moral heute anders als christliche Moral gestern? Gibt es nicht eine unwandelbare christliche Moral? Ist eine neue Moral nicht genauso unmöglich wie ein neues Evangelium? Die Spannung besteht hier zwischen dem Bleibenden und dem Wandelbaren, dem Absoluten und dem Relativen, dem Ewigen und dem Vergänglichen. Nun ist — so möchte ich annehmen — keine der beiden Parteien in der gegenwärtigen Auseinandersetzung daran interessiert, einen dieser komplementären Faktoren zu streichen. Doch für die ‚alte Moral‘ sieht es so aus, als ob diejenigen, die für die ‚neue‘ eintreten, die absoluten Werte von Gut und Böse verraten und an den Relativismus verkaufen. Ich dagegen möchte mit Nachdruck darauf hinweisen, daß es beiden gleich entschieden um das Unbedingte geht, daß sie es aber an verschiedenen Orten ansiedeln“ (12; vgl. auch 23 f., 24 f., 26 f., 31, 36, 39, 40 f., 55).

I Die „alte Moral“ legt „das unveränderliche Element in der christlichen Ethik ganz in den Inhalt der Gebote. Da gibt es gewisse Dinge, die sind immer richtig und andere, die sind immer falsch. Die absoluten christlichen Maßstäbe sind ewig gültig und bleiben unveränderlich inmitten aller Realität und allem Fluß“. „In der christlichen Ethik geht es nach dieser Anschauung darum, daß die absoluten Maßstäbe auf ständig sich verändernde Situationen angewandt werden“ (12 f., 14, 18, 40 f.). Das Gesetz hat hier gegenüber der Liebe eine Priorität. Die Liebe baut sich zwar auf dem Gesetz auf, d. h. aber, die zweite Meile der Liebe setzt die erste Meile des Gesetzes voraus. Der Christ kann niemals sagen, daß er jenseits oder außerhalb der Sphäre des Gesetzes existiert (24 f.).

II Die „neue Moral“ bestreitet nicht im geringsten, daß der Mensch solch ein moralisches Netz von Gesetzen braucht. Jede Gesellschaft braucht eine allgemein anerkannte Ethik (13, 19, 21, 29, 31, 36). Aber sie stößt sich an der These der „alten Moral“, daß gewisse Dinge immer richtig, andere immer falsch seien (12, 18, 19, 31, 40 f., 45). Es war nicht die Absicht Jesu Christi, uns einen moralischen Kodex in die Hand zu geben (14, 17, 19, 31 f., 34). „In der christlichen Ethik gibt es nur einen ‚reinen‘ Grundsatz: das Liebesgebot. Jedes andere Gebot hängt davon ab und ist eine Erklärung oder eine Anwendung davon“ (18). Das Gesetz ist hier „nur ein Helfer und nicht der Meister. Man besteht auf der Priorität der Liebe in jedem Sinn, mit Ausnahme der zeitlichen Abfolge“ (25). „Natürlich widerspricht das Liebesgebot nicht den Verpflichtungen

³¹ Hervorhebung von uns!

des alten Gebots oder befreit die Menschen davon . . .“ (27). Aber die neue Moral möchte als ihren Ausgangspunkt anerkannt sehen, „daß die christliche Ethik niemals ehrlich als Gesetz plus Liebe oder Gesetz qualifiziert durch Liebe dargestellt werden kann, wieviel sicherer das auch immer wäre. Es ist keine Frage, daß das Gesetz innerhalb der christlichen Ethik seinen Platz hat, doch der ist an den Grenzen und nicht im Mittelpunkt“ (26). Denn „wenn das Gesetz den Platz der Liebe usurpiert, weil es sicherer ist, dann ist diese Sicherheit die Sicherheit des Todes“ (31).

„In dem unbedingten Anspruch³², der unausweichlichen Herrschaft“, nicht im Inhalt der Gebote, „ist das zutiefst Unwandelbare jeder genuin christlichen Antwort begründet, zu jeder Zeit und an jedem Ort . . . Doch was der Christ zu tun hat, um diesem Anspruch Gestalt zu geben, das wird in jedem Jahrhundert, in jeder Gesellschaft und bei jedem einzelnen verschieden sein“ (14).

„Die neue Moral³³ hat nicht das geringste Interesse daran, das Gesetz über Bord zu werfen, oder den ‚Schutzwall für die Liebe in einer lieblosen Welt‘ (vgl. GA 122) zu unterminieren. Doch sie glaubt, daß sie etwas zu sagen hat, was keine Einladung zu Sittenlosigkeit oder Individualismus ist, und dafür bittet sie um ein ruhiges, emotionsloses und aufrichtiges Gehör.“

III Die grundsätzlichen Ausführungen Robinsons zum Thema „Liebes- und Gesetzesethik“ greifen ein tatsächlich gegebenes Problem auf. Man braucht beispielsweise nur an Paulus, Röm 13,8, zu erinnern: „Denn wer seinen Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt“. Und dann folgt — ein Katalog von Geboten. Robinson hat ferner sehr eindringlich zu verstehen gegeben, daß Liebe und Gesetz zwei „bleibende Polaritäten in der christlichen Ethik sind“ und „daß diese in der ihnen eigenen schöpferischen Spannung bleiben“ müssen (40). Diese Polarität und Komplementarität von Liebe und Gesetz stellt wohl die eigentliche und permanente Schwierigkeit, nicht Unmöglichkeit, innerhalb der christlichen Ethik dar, wofür gerade Robinsons Ausführungen einen Modellfall abgeben. Als Verdienst wird man ihm auch anrechnen müssen, daß er den Primat der Liebe gegenüber dem Gesetz so eindrucksvoll herausgearbeitet hat.

An verschiedenen Einzelheiten wird die Lektüre dennoch Anstoß nehmen, teils weil sie nicht besonders glücklich zum Ausdruck gebracht, teils weil sie sachlich nicht akzeptabel sind.

1. So läßt die beständige Polemik gegen die „alte Moral“, die bestimmte Dinge immer für gut, andere immer für böse erklärt, S. 18 erkennen, daß damit nicht einem ethischen Relativismus, sondern lediglich der Tatsache

³² Vgl. auch 21, 27, 28, 31 f.

³³ ChM 39.

das Wort geredet werden soll, daß beispielsweise Stehlen oder Lügen unter bestimmten Umständen einmal recht sein könnten. Das wird niemand bestreiten wollen; man denke etwa nur an die Lehre von der „*restrictio mentalis*“ oder von der „Kompensation“. — Daß man um so sicherer von „zeitlosen Wahrheiten“ reden kann, je näher man beim Zentrum bleibt und daß die Schlüsse daraus desto variabler sind, je detaillierter die Anwendung ist (18), ist der christlichen Ethik ebenfalls geläufig. Thomas von Aquin hat das in mustergültiger Weise in dem mit „*Utrum lex naturae sit una apud omnes*“ überschriebenen Artikel dargelegt (S. th. 1 II 94, 4). Ebenso wird man Robinson gern konzedieren wollen, daß wir nicht „alle Antworten“ (44) besitzen, obwohl wir anderseits nicht „führungslos“ unterwegs sind. Die Empirie ist nämlich weder die einzige noch die prinzipiellste Quelle unserer ethischen Erkenntnisse, eine Ansicht, die auch Robinson teilt: „Denn aus dem, was ist, kann man nicht ableiten, was sein soll“ (51). Vielmehr sind der menschliche Geist selber und das geoffenbarte Wort Gottes die eigentliche Erkenntnisquelle. — Gewisse Sachverhalte haben uns natürlich durch ihre neue Konstellation im jeweils fortschreitenden und sich bewußter werdenden menschlichen Leben eine neue Betrachtung bzw. Diskussion und z. T. auch eine neue Bewertung auferlegt. Robinson führt als Beispiele an die Frage des gerechten Krieges (16, 46), die christliche Sozialethik (15), die Todesstrafe (16, 46), die Homosexualität (17, 47) und den Selbstmord (17). Im einzelnen kann hier nicht näher darauf eingegangen werden.

2. Manche Äußerungen „schmecken“ trotzdem nach einem ethischen Relativismus (21, 30, 50), obwohl Robinson diesen ebenso wie den Individualismus ablehnt (12 f., 24 f., 38 f., 47, 51). Es mag sein, daß dies „sapit relativismum“ in einer Ethik der Liebe selbst begründet ist, die die Liebe als das primär Gebotene herausstellen und gleichzeitig das Gesetz nicht preisgeben möchte. Ob eine Ethik der Liebe allerdings notwendig zu den Konsequenzen führt, die Robinson daraus für Ehe, Ehescheidung und vorehelichen Verkehr zieht, kann bezweifelt werden. Wenn er eine Ehescheidung nach sieben Jahren ununterbrochener Trennung zuläßt, auch wenn kein Ehebruch begangen worden ist (17)³⁴, dann ist schwerlich einzusehen, wieso hier der Individualismus und Relativismus vermieden werden könne. Die Liebe, so argumentiert Robinson, sei ein „viel schärferer und anspruchsvollerer Maßstab“ (49) als das Gesetz. Dem wird man zustimmen können, da Robinson nicht irgendeine, sondern die recht verstandene Liebe meint. Aber verbietet diese Liebe etwa die Feststellung, daß voreheliche Geschlechtsbeziehungen als solche Sünde sind (GA 122)? Auch Robinson ist ja der Ansicht, daß „außerhalb der Ehe die Sexualität

³⁴ Vgl. auch GA 122 (s. o. S. 268). Ehebruch ist für Robinson ein Scheidungsgrund (ChM 17).

niemals der Ausdruck einer vollen rückhaltlosen Gemeinschaft und eines totalen gegenseitigen Verpflichtetseins von zwei Menschen sein“ kann (50)³⁵. Allerdings nicht die Ehe, bzw. ein simples Gesetz, so betont er, sei hier das entscheidende moralische Kriterium, sondern das Vorhandensein oder Fehlen der tiefsten Liebe (50)³⁶. „Denn nur die Liebe macht eine Sache gut oder böse“ (GA 123). Ist das nicht auch die Intention der in den Augen Robinsons so stark „legalistisch“ aussehenden „alten“ Moral? Denn auch diese Moral heißt eine geschlechtliche Beziehung nicht notwendigerweise gut, nur weil sie sich innerhalb der Ehe ereignet (48 f.). Was Robinson hier von dem doppelten Maßstab sagt, den die traditionelle Moral für innerhalb und außerhalb der Ehe anwende, beruht auf einem Mißverständnis.

Von dem, was Robinson über das Gebot der Liebe als ethischer Grundlage sagt, können wir lernen. Nicht nur sexuelle Laxheit und Unmoral (49; GA 123)³⁷, sondern auch Mode liegt ihm fern. „Diese neue Moral ist im Grunde keine andere als die alte, genauso wie das neue Gebot das alte, und doch immer wieder neue Gebot der Liebe ist“ (GA 123). Er selbst wird jedoch sehr darauf achten müssen, daß die notwendige und von ihm ausdrücklich anerkannte Komplementarität von Liebe und Gesetz erhalten bleibt!

Ein abschließendes Urteil:

Es sind eine ganze Reihe von kritischen Äußerungen, Vorbehalten und Ablehnungen, die wir gegenüber „Gott ist anders“ und den weiteren Veröffentlichungen von Dr. Robinson anzumelden und vorzubringen hatten. Von manchen Einzelaussagen haben wir uns distanzieren müssen, allerdings auch von vielen Beanstandungen seiner Kritiker, besonders aber von der Grundkonzeption von „GA“. Denn die Grundkonzeption dieses Buches, seine Vorstellung nämlich vom Supranaturalismus und die dadurch bedingte Frontstellung zur Tradition, ist nicht das Positivum, sondern das Negativum dieses Buches. In Anbetracht dessen, wie hier eine Alternative zum supranaturalistischen Welt- und Gottesbild zu entwickeln versucht und hochgespielt wird, die de facto der Tradition zugehörig ist, die gerade bekämpft wird, kann nur gesagt werden: Exemplarisch ist diese Art zu denken und zu schreiben auf keinen Fall!

³⁵ Vgl. auch GA 123 das Beispiel von dem jungen Mann u. seiner Freundin (s. o. S. 269).

³⁶ Vgl. auch GA 122 f.

³⁷ „Mir geht es darum, daß die jungen Menschen, wie auch alle andern, in echter Weise frei sein sollen, um in eigener Verantwortung zu entscheiden, was die Liebe in ihrem tiefsten Sinn wirklich von ihnen fordert. Und kaum etwas kann davon weiter entfernt sein als die sogenannte freie Liebe, die gewöhnlich weder ‚frei‘ noch ‚Liebe‘ ist“ (53).

Ähnliches gilt gegenüber dem mythologischen und religiösen Weltbild. Nicht zu teilen vermögen wir sodann Dr. Robinsons deutlich spürbare Skepsis gegenüber dem Metaphysischen, vor allem nicht seine Meinung, daß die Säkularisierung unter das metaphysische Weltbild einen Schlußstrich gezogen habe.

Trotz allem soll und darf der Wert von Dr. Robinsons Veröffentlichungen nicht unterschätzt werden. Eine so zentrale Thematik wie die Gottesfrage und die damit zusammenhängenden Probleme von Gebet und Ethik bedürfen der ständigen Ventilierung. Daß Dr. Robinson eine weltweite Diskussion darüber in Gang gebracht hat, dafür ist ihm uneingeschränkt zu danken. Übersehen sollte man vor allem nicht das persönliche Engagement eines Bischofs, getragen von redlichster Sorge und lauterster Liebe um den modernen, d. h. um den, wie Robinson es vortrefflich erfaßt hat, s ä k u l a r e n Menschen. Und das sind wir alle!

Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche

Von Univ.-Doz. Norbert Brox, Salzburg

Bekanntlich hat nicht nur die alte Kirche die heidnische Philosophie und Religiosität (sowie die Häretiker) des „Atheismus“, der Gottlosigkeit beschuldigt, sondern sie mußte sich ihrerseits diesen Vorwurf gefallen lassen. Vielleicht hat man sogar in der Benennung der Heiden als ἄθεοι durch die Christen bereits die Reaktion auf einen vorausgehenden entsprechenden Vorwurf gegen die Christen zu erblicken¹. Jedenfalls ist uns das Wort als polemisches Epitheton für die Christen belegt (z. B. Justin, Apol. I 6,1; 13,1; Mart. Polyc. 9,2; Tatian, Oratio ad Graecos 27,3; Athenagoras, Suppl. 3—30)². Dies konnte freilich nicht im Sinne einer totalen theoretischen Gottesleugnung gemeint sein, wie schon auf die breite Verwendung der Wortgruppe ἄθεος, ἀθεότης, ἀθεΐα in der antiken Literatur hin gar nicht angenommen werden muß. Abgesehen von der häufigen moralischen Nuance zeigt auch der prägnante Wortsinn in eine andere Richtung.

¹ A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten (TU 28,4), Leipzig 1905, 4 Anm. 4, hält dies für eine mögliche Annahme, den (hier zwar unpolemischen) Gebrauch des Wortes ἄθεος in Eph 2,12 zu erklären. H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1958, 121, meint dagegen umgekehrt, daß es die Heiden waren, die den Vorwurf an die Christen zurückgaben.

² Die weiteren Belege bei A. Harnack, a. a. O. 13 f. Außerdem sind noch zu nennen Clem. Alex. Strom. VI 1,1; VII 54,3 und statt (bei Harnack fälschlich) VII 1,4 (ebd. 14): VII 4,3.

Der bei den Griechen (und Römern) gegen Philosophen und Dichter erhobene Vorwurf des Atheismus ist in erster Linie die Anklage der Abweichung vom herkömmlichen Glauben, gemessen an der jeweiligen Vorstellungswelt und Objektivation von Religion, nicht die Anklage theoretischer und grundsätzlicher Leugnung der Existenz „Gottes“ oder göttlichen Wesens. Die Polemik ist gegen eine Ablehnung der persönlichen, individuellen Götter, ihrer Macht und Hilfsbereitschaft, deren anthropomorpher Beschreibungen und nicht zuletzt der Wirksamkeit der Vorsehung gerichtet³. Atheismus ist in diesem Sinn der Verstoß gegen die verpflichtende Verehrung der heimischen Götter⁴, gegen die Götter der Polis. Denn unabdingbare Bürgerpflicht ist es, νομίζειν τοὺς θεοὺς, οὓς ἡ πόλις νομίζει. Diese Formel ist uns im Zusammenhang mit dem Sokrates-Prozeß (399 v. Chr.) mehrfach überliefert (Platon, Apol. 24b; Xenophon, Mem. I 1,1; ders. Apol. Socr. 10; Diogenes Laert. II 19 [40]) und dürfte bezeichnend für den antiken Begriff der ἀθεΐτης sein. Es handelt sich um die Abweichung vom jeweiligen Götterhimmel⁵, die nicht selten durch eine zwischen den philosophischen Ideen und den überkommenen religiösen Vorstellungen vermittelnde Allegorese der Göttergestalten abzumildern versucht wird⁶. Daß das als eine durchaus positive Korrektur schon innerhalb der Antike empfunden werden konnte, zeigt Plutarch, der den Atheismus, wie ihn ein Diagoras und Kritias vertreten, dem mit Menschenopfern verbundenen Kult der Primitiven (die man ἄθεοι nennt) und jeglichem Aberglauben vorzieht (De superstitione 171)⁷. Doch sind solche Äußerungen keineswegs repräsentativ. Der Atheismus im angedeuteten Sinn einer Götterkritik, die durchaus noch nicht identisch sein muß mit der grundsätzlichen Reflexion, ob „überhaupt nicht (παντάπασις οὐκ)“ an Götter zu glauben sei (Platon, Apol. 26 c.e), stieß auf ein sehr gegenteiliges Empfinden. Das atheistische

³ Vgl. dazu die Daten bei W. Nestle, RAC I (1950), 866—869.

⁴ Aischylos, Septem adv. Thebas 14: θεοὶ ἐγγύριοι; ebd. 69: πολιτισσοῦχοι θεοί.

⁵ Derselben Beschuldigung sahen sich die Christen ausgesetzt: und dem christlichen Apologeten ist es ein Leichtes, diesen Begriff von Atheismus zu untergraben, indem er die Anklage formuliert: „τὸ μὴ ... τοὺς αὐτοὺς ταῖς πόλεσι θεοὺς ἄγειν“ (Athenagoras, Suppl. 13,1; 14,1) und konstatiert, daß zwischen den πόλεις eine Einheit weder in der Zahl noch in der Benennung der Götter besteht. Sobald man mit diesem Begriff des Atheismus über die eine πόλις (Athen) auch zu anderen hinausgeht, ist ihm der Boden entzogen.

⁶ Wieweit und in welchen Fällen über den Rahmen dieser Anschuldigung hinaus tatsächlich auch von einem theoretischen Atheismus innerhalb der antiken Philosophie und Götterkritik gesprochen werden muß, erörtert sehr ausgewogen G. Siewerth. Atheismus, in: Hdb. theol. Grundbegriffe (hrs. von H. Fries), Bd. I München 1962, 123 f. Vgl. ferner F. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande Bd. I, Stuttgart-Berlin 1920 (Nachdruck Hildesheim 1963), bes. 54—170.

⁷ Vgl. W. Nestle, a. a. O. 869.

Bekenntnis war keine Empfehlung⁸. Wer nicht die Götter der Polis anerkennt, vergeht sich an der Ordnung der Polis und sondert sich aus ihrer Gemeinschaft aus. Ein theoretisches (philosophisches oder „theologisches“) Interesse ist dabei höchst sekundär, und darum wird nicht auf das *παντάπασιν* oder *παράπαν* der Leugnung reflektiert, denn „Gottesleugnung ist erst ein Verbrechen, wenn sie Götterleugnung zur Folge hat“⁹. Nach dem Gesetz des Diopeithes von 432 v. Chr. sind jene Leute zu belangen, „die die Religion nicht mitmachen“¹⁰.

Die Benennung der Christen als *ἄθεοι* durch die Heiden ist also aus dieser kurz skizzierten Vorstellung von „Gottlosigkeit“ zu begreifen. Es ist zu erwarten und unmittelbar einzusehen, daß dieser Vorwurf gegen die Christen erhoben wurde, die sich von den Göttern und ihrem Kult nicht nur praktisch, sondern zugleich mit allem Nachdruck ihrer Verkündigung distanzieren. In diesem Sinn wurde von den Christen ihre „Gottlosigkeit“ auch durchaus nicht bestritten. Justin, der uns als erster den Vorwurf des „Atheismus“ gegen die Christen bezeugt¹¹, fühlt sich durch ihn nicht verleumdet, sondern nimmt ihn im Sinne der Anklage an und bekennt freimütig, nachdem er bereits seinerseits die heidnischen Vorstellungen als *ἄθεα* bezeichnet hat (Apol. I 6,1): „Darum¹² auch werden wir Gottlose genannt; und (gern) bekennen wir, in bezug auf den Glauben an solche Götter gottlos zu sein, nicht aber in bezug auf den wahrhaftesten Gott und Vater der Gerechtigkeit und Besonnenheit und der übrigen Tugenden, rein von Schlechtigkeit¹³. Jenen aber und den Sohn, der von ihm kam und uns dieses lehrte, und die Schar der anderen guten Engel, die (ihm) folgen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist verehren

⁸ Belege bei A. Harnack, a. a. O. 11.

⁹ So Harnack, a. a. O. 9 Anm. 4, unter Bezug auf das römische Strafrecht, dessen Einstellung zum theoretischen Atheismus aber für das antike Denken bezeichnend ist. Vgl. L. Koep, JbAC 5 (1962), 46 für die spätrömische Zeit: „Atheist“, „gottlos“ ist für die Staatsgewalt nicht etwa der, der nicht mehr in seinem Inneren an die alten Götter glaubt, sondern der, der diesen Göttern, mögen sie nun existieren oder nicht, den geschuldeten Ritus verweigert.“ Vgl. J. Moreau, Die Christenverfolgung im römischen Reich, Berlin 1961, 61 f.

¹⁰ Mit dieser Wendung gibt W. Nestle, a. a. O. 737, die Worte *τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας* aus Plutarch, Perikles 32,1 wieder. Näheres zur Diskussion des Atheismus in der griechischen Literatur bei E. Fascher, Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen, in: Abraham unser Vater (Festschr. f. O. Michel), hrsg. von O. Betz u. a., Leiden-Köln 1963 (78–105), 78–93; vgl. E. Stauffer, ThWb III (1938), 120–122.

¹¹ Vgl. allerdings A. Harnack, a. a. O. 11 Anm. 1.

¹² *Ἐνθεν*: weil die Christen die Dämonen nicht als Götter anerkennen, wie die Heiden es tun.

¹³ Bis hierher lautet der griechische Text: „Ἐνθεν δὲ καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ’ οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίχτου τε κακίας θεοῦ.“ (Apol. I 6,1).

und beten wir an, verehren sie in Vernunft und Wahrheit . . .“ (Apol. I 6,1—2)¹⁴. Der Christ hat keine Scheu, sich im Sinne der vulgären heidnisch-polemischen Terminologie als *ἄθεος* zu bezeichnen, wiewohl das *ὁμολογοῦμεν ἄθεοι εἶναι* des Justin in der christlichen Literatur der Antike singulär ist. Verbreitet ist dagegen die Richtigstellung, daß tatsächlich Gottlosigkeit dort sei, wo die vielen Götter sind. Mit dem Vorwurf des „polytheistischen Atheismus“¹⁵ gegen die Heiden befindet sich die alte Kirche nun zweifellos in einer Solidarität mit der philosophischen Kritik an den Göttern. Daß sie dies selbst empfindet, bezeugt Clemens Alex., wenn er die alten Philosophen gegenüber ihren Landsleuten vor der Anklage der Gottlosigkeit in Schutz nimmt: „Deswegen (man darf das durchaus nicht verschweigen) muß ich mich wundern, warum man den Euhemeros von Akragas . . . und manche andere, die nüchtern lebten und klarer als die übrigen Menschen den hinsichtlich dieser Götter obwaltenden Irrtum (*πλάνη*) erkannten, Gottesleugner (*ἄθεοι*) nannte; denn wenn sie auch die Wahrheit selbst nicht erkannten, so ahnten sie doch den Irrtum der gewöhnlichen Anschauung; und solche Ahnung ist ein wertvolles, Leben in sich tragendes Samenkorn der Weisheit, das zur Wahrheit erwachsen kann“ (Protr. II 24,2)¹⁶. Was also innerheidnisch als Atheismus der Philosophen verurteilt wurde, ist für Clemens Same der Weisheit, oder: der Anfang des Weges weg vom „Atheismus“ der vielen Götter eben hin zu dem „Atheismus“, den man den Christen nicht anders als den Philosophen vorwirft. Ein anderes Wort zeigt weiter, wie nahe Clemens mit seinem Begriff der Gottlosigkeit der philosophischen Kritik am Götterhimmel steht: „Wehe über solche Gottlosigkeit! Zur Schaubühne (*σκηνὴν*) habt ihr den Himmel gemacht“ (Protr. IV 58,3 f.)¹⁷.

Die christliche Apologetik weiß sich in diesem Punkt der Kritik an den Göttervorstellungen also von den Besten der Heiden unterstützt. Aus der Sicherheit des Wahrheitsbesitzes kann die gelassene Stellungnahme zum Vorwurf des Atheismus gewagt werden, die Justin bezeugt: In dem von den Gegnern des Christentums gemeinten Sinn wird die Gottlosigkeit geradezu zur christlichen Homologie. Und auch Justin stellt den „gottlosen“ Gottesbegriff der Christen in einen Zusammenhang mit den Höhepunkten heidnischen Denkens, und er sieht in den Nachstellungen gegen

¹⁴ Vgl. Apol. I 24,2: „μόνον ἐγκαλεῖν ἡμῖν ἔχετε, ὅτι μὴ τοὺς αὐτοὺς ἡμῖν ἀέρομεν θεούς.“

¹⁵ „πολύθεος ἀθεότης“ bzw. „ἄθεος πολυθεότης“: Origenes, exhort. ad. mart. 32 (GCS 2 [1899], 28 Z. 2, ed. P. Koetschau); vgl. exhort. ad mart. 5 (ebd. 6 Z. 29 f.); ferner c. Cels. I 1 (ebd. 56 Z. 15); III 73 (ebd. 265 Z. 10); ebenso Gregor Naz. orat. 25,15.

¹⁶ GCS 12 (21936), 18 Z. 7—15, ed. O. Stählin; Übers. von O. Stählin, BKV 1934, 92 f.

¹⁷ Ebd. 46 Z. 5; Übers. a. a. O. 135. Vgl. Firm. Mat., De err. prof. vel. XII, 7: „scaenam de caelo fecistis.“

die Christen dieselbe Bosheit am Werk, die einen Sokrates, der in der richtigen Einsicht die Menschen das Richtige lehrte, als ἄθεος und ἀσεβής¹⁸ hinrichtete. „Denn nicht nur bei den Griechen wurde durch Sokrates vom Logos (ὑπὸ λόγου) das bewiesen, sondern auch bei den Barbaren vom selben Logos (ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου), der Gestalt angenommen hat und Mensch geworden ist und Jesus Christus genannt wurde“ (Apol. I 5,3 f.). Der „gottlose“ Sokrates wird hier ein Vorläufer der wegen ihrer „Gottlosigkeit“ verfolgten Christen (vgl. Apol. II 10,5; Athenagoras, Suppl. 31,1—2)^{18a}. In einer erstaunlichen Weise formuliert Apol. I 46,3: „Und die mit Vernunft (μετὰ λόγου) lebten, sind Christen, auch wenn man sie für Gottlose (ἄθεοι) hielt, wie unter den Griechen ein Sokrates und Heraklit und ihnen ähnliche Männer“ (vgl. Apol. II 7 (8), 1; 10,4—6)¹⁹. Athenagoras wählt ein aussichtsreicheres Argument, wenn er sich auf die Nähe der christlichen Gottesvorstellung zu derjenigen gänzlich unumstrittener Philosophen beruft und dann nach der Feststellung: „Dichter und Philosophen galten mit ihren Ansichten über Gott nicht als ἄθεοι“ (Suppl. 5,1) schließen kann: „Ist nun Platon mit seiner Annahme . . . nicht ἄθεος, so sind auch wir nicht ἄθεοι“ (6,3), eben weil grundsätzliche Parallelen konstatiert worden waren (vgl. Justin, Apol. I 20—22).

Es ist also deutlich, in welchem Sinn die Christen der ἀθεότης beschuldigt wurden, wenn sie sich selbst darin den heidnischen Denkern, die mit demselben Attribut bedacht worden waren, beigesellt sahen. „Atheismus“ ist als Anklage im antiken Sprachgebrauch jeweils auf eine bestimmte Göttervorstellung und auf den Kult der Polis bezogen. Wenn Sokrates im Verlauf seiner Verteidigung nach Platon richtigstellt, daß nicht jede abweichende Ansicht über die Götter mit Gottlosigkeit im absoluten Sinn gleichgesetzt werden kann (Apol. 26b—e), dann hat er die Möglichkeit, ganz ähnlich wie Justin zu argumentieren: In diesem Sinn bin ich ἄθεος, in jenem nicht (der platonische Sokrates verfährt freilich „klüger“).

Indes scheint der Vorwurf des Atheismus, gegen die Christen erhoben, noch in eine spezifische Richtung gezielt zu haben, die zwar mit dem Genannten engstens zusammenfällt, die aber doch noch eigens für unser Bild der alten Kirche und für die Gestalt ihrer Selbstdarstellung vor der Umwelt sehr aufschlußreich ist allein dadurch, daß diese Kirche zu diesem

¹⁸ Zum Verhältnis der beiden Begriffe zueinander siehe E. Fascher, a. a. O. 79 f. 83 f.

^{18a} Dazu E. Benz, Christus und Sokrates in der alten Kirche: ZNW 43 (1950/51), 195—224. Dagegen kann Theoph. Autol. III, 2 dem Tod des Sokrates keinen Sinn abgewinnen.

¹⁹ Wie dieser Gedanke in der spezifischen Logos-Lehre Justins verankert ist, so ist auch die oben zitierte Aussage bei Clemens Alex., wonach sich im vorchristlichen Denken „Same“ des Wahren fand, auf dem Hintergrund seiner Überzeugung zu sehen, daß für die Griechen die Philosophie ihre proprädeutische Funktion hatte: z. B. Strom I 28,1,3; 87,1; VI 153,1.

Angriff Gelegenheit bot. Das Anstößige des jungen Christentums ging für einen Heiden, der im Glauben an die Götter und in ihrer kultischen Verehrung lebte, offenbar entscheidend noch über das hinaus, was er etwa an den Juden auszusetzen hatte, wenn er sie eine *gens contumelia numinum insignis* nannte (Plinius, Hist. nat. XIII 4,46)²⁰.

Wenn die frühe Kirche dem Heiden in der justinischen Weise antwortete (wie auch der Jude es tun konnte), daß sie nämlich nicht überhaupt keinen, sondern eben einen anderen, nämlich den einzig wahren Gott verehere, so blieb an ihr in den Augen des Griechen und Römers ein Anstoß trotzdem bestehen, der in dieser Weise schwerlich dem Judentum angehaftet hat und einen spezifisch antichristlichen Affront bedingte²¹. Wir meinen das, was man in einer modernen, kritischen Diktion die „Religionslosigkeit“ des frühen Christentums nennen könnte. Es war ein offenkundiges Ärgernis, daß die christliche Gemeinde sich in einer sicher unkonventionell zu nennenden Weise präsentierte und als kultische Gemeinde den Religionen ihrer Umwelt keineswegs konform war. Wir haben zwar nur gezählte Belege des diesbezüglichen Vorwurfs, doch daß er überhaupt jemals mit Grund und Gegenstand erhoben werden konnte, spricht hinreichend deutlich für das Erscheinungsbild dieser Kirche zumindest in bestimmten Landstrichen.

Bei Origenes ist uns folgende Invektive des Celsus²² erhalten: „Ihre (sc. der Christen) Augen können keine Tempel, Altäre und Götterbilder ertragen“ (Orig. c. Cels. VII 62)²³. Celsus erwidert darauf bezeichnenderweise nicht etwa, daß die Christen selbst all das haben, daß sie in „Tempeln“ zusammenkommen, auf Altären ihre Opfer darbringen oder Bilder aufstellen würden. Vielmehr sieht er sie in der Gesellschaft solcher Völker, die all das ebenfalls — schändlicherweise — ablehnen. Der zitierte Text fährt fort: „Hierin sind ihnen aber die Skythen gleich und die Nomadenstämme Libyens und die Serer, die keinen Gott verehren (οὐ θεοὶ), und

²⁰ A. Harnack, a. a. O. 3, gibt als weitere Belege antijüdischer Polemik bei Griechen und Römern, verbunden mit dem Vorwurf des Atheismus: Apollonius Molon bei Josephus, c. Apion II, 14; Aristides, Orat. 46; Tacitus, Hist. V 5; Juvenal XIV 100.

²¹ Allerdings wurde er in ähnlicher Weise bei solchen Fremdvölkern empfunden, bei denen man nicht auf die geläufigen Kultformen stieß (s. u.); und die vielen einzelnen, die sich praktisch vom herrschenden Kult distanzieren und „religionslos“ lebten, erregten denselben Anstoß. Zur offenen Auseinandersetzung wird es in diesem Punkt aber (abgesehen von den Asebie-Prozessen gegen einzelne) nur mit dem Christentum gekommen sein (nicht etwa mit den Skythen usw.).

²² Celsus griff des öfteren auf Elemente der älteren Polemik gegen das Christentum zurück: vgl. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, 48 Anm. 2.

²³ GCS 2 (1899), 211 Z. 18 f., ebd. P. Koetschau; Übers. von P. Koetschau, BKV 53 (1927), 287.

andere Völker, gerade die ruchlosesten und gesetzlosesten. Daß es auch die Perser so halten, berichtet Herodot . . .²⁴. Und Origenes seinerseits zählt mit Celsus die Christen zu jenen Menschen, „die eine ‚Verehrung‘ der Gottheit ‚bei Altären und Tempeln und Götterbildern nicht ertragen können‘“ (c. Cels. VII 64)²⁵, um allerdings die spezifische Motivation dieser Einstellung bei den Christen und Juden gegen die bei anderen Völkern abzusetzen²⁶. In Erwiderung auf Celsus, der eine Schwäche der christlichen Position gerade in der Ablehnung der Bilderverehrung erweisen will (VII 62), engt auch Origenes den gesamten Komplex von „Tempel, Altäre, Bilder“ auf die Idololatrie ein (VII 63.64). Dadurch wird das uns Interessierende an diesem Vorwurf der Tempellosigkeit, Altarlosigkeit und Bilderlosigkeit erheblich verdeckt. Es handelt sich bei Celsus und Origenes sicherlich bereits um die Nivellierung einer ursprünglich differenzierteren Kritik; denn es ist nicht recht zu glauben, daß „Tempel, Altäre und Bilder“ von Anfang an nichts anderes als einen Pleonasmus für „Bilder“ darstellte, d. h., daß die Anklage, Tempel und Altäre und Bilder nicht zu ertragen, lediglich auf den Vorwurf hinauslief, daß die Christen keinen Sinn für den rechten Wert von Götterbildern haben, wie Celsus es darstellt.

Es scheint nämlich, daß der Anstoß für den Heiden schon früher lag, noch vor einer Theorie über Berechtigung oder Verwerflichkeit der Bilderverehrung. Ihn reizte bereits das einfache Fehlen von Tempel, Altar und Bild auf. Man wird den Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche auch im Zusammenhang mit diesem Anstoß sehen müssen. Minucius Felix hat das Empfinden des antiken Heiden gegenüber der christlichen Gemeinde in einer ursprünglicheren Reaktion aufgehoben, als es sich bei Celsus ausspricht. Im „Octavius“ läßt er den Heiden Caecilius im Zuge seiner Schmährede sagen: „Tempel verachten sie, als ob es Gräber wären, vor Götterbildern speien sie aus, verlachen die heiligen Opfer; . . . sie schauen . . . mitleidig auf unsere Priester herab“ (8,4)²⁷. Diese Beurteilung des Kultbetriebes durch die Christen läßt sich nicht als Ablehnung nur der heidnischen Tempel, Altäre, Opfer, Bilder und Priester interpretieren, sondern besagt, daß es das Aufgezählte in einer den heidnischen Religionen ähnlichen, mit ihnen verwechselbaren Form in der Kirche

²⁴ Ebd. 211 Z. 19—22.

²⁵ Ebd. 214 Z. 1 f.

²⁶ Daß hier die Juden mit den Christen zusammen genannt werden können (daß also kein ausschließlich antichristlicher Anstoß vorliegt, wie wir oben voraussetzten), liegt in der im folgenden charakterisierten speziellen Argumentation des Celsus und von daher des Origenes, in welcher der ursprüngliche Sinn des Vorwurfs verflachend eingeengt ist.

²⁷ Text und Übersetzung nach M. Minucius Felix, *Octavius*. Lateinisch-deutsch, hrsg., übers. und eingeleitet von B. Kytzler, München 1965, 68 f.

nicht gab. So wiederholt Caecilius, was er meint, an späterer Stelle deutlicher: „Weshalb haben sie keine Altäre, keine Tempel, keine bekannten Heiligtümer?“ (10,2)²⁸. Der Christ Octavius bestätigt in der Erwiderung auf diese Stelle: *delubra et aras non habemus* (32,1). Das Fehlen solcher Einrichtungen und jedes vergleichbaren öffentlichen Kultwesens war ausgesprochen verdächtig, und man kann in der frühchristlichen Apologetik die zahllosen Vermutungen und Verleumdungen nachlesen, die daraus gegen die Kirche abgeleitet wurden. Was ein Heide am jungen Christentum als religiöser Gemeinschaft entbehrte, ist an folgendem Text abzulesen: „Allein das jämmerliche Judenvölkchen“²⁹ verehrt ebenfalls einen einzigen Gott, aber doch in aller Öffentlichkeit, mit Tempeln und Altären, mit Opfern und Zeremonien“ (10,4). Die Christen versammeln sich also nicht in eigens erbauten Tempeln; man sieht bei ihnen keine Opferaltäre, und sie stellen keine Bilder auf. Und der Kontext zeigt deutlich, wie von diesem „religionslosen“ Volk der Christen auf ihren Gott zurückgeschlossen wurde. Der Gott, der so vorgestellt und verehrt wurde, entzog sich jeder heidnischen Vorstellung. Der Heide konnte offenbar nicht ohne weiteres konzedieren, daß die Christen einen anderen Gott verehrten. Denn angesichts der Form, unter der sie diese Verehrung vollzogen, handelte es sich für ihn nicht um einen Gott. Es wäre merkwürdig, wenn diese Befremdlichkeit des Christentums für den Heiden nichts mit dem gegen die alte Kirche erhobenen Vorwurf des Atheismus zu tun gehabt hat. Justins Argumentation (Apol. I 13,1 f.) spricht unmittelbar dafür (vgl. Dial. 117,2 f.; ferner Athenagoras, Suppl. 13; 15)³⁰.

Auf einen engen Konnex deutet endlich der folgende Umstand. Nach den erhaltenen Zeugnissen ist während des dritten Jahrhunderts der Vorwurf des Atheismus gegen die Christen im Osten stark zurückgetreten. Diesen Umstand erklärt sich nun Harnack einerseits mit dem Kreditverlust der Staatsgötter innerhalb des allgemeinen Verfalls, andererseits jedoch — und zwar unabhängig von solchen Überlegungen, wie wir sie oben anstellten, aus ihrer Perspektive jedoch besonders einleuchtend — mit der Begründung, daß „der Eindruck, den die Kirche mit ihren Priestern, Opfern und reichen Gottesdienst machte“, es nicht mehr recht zu-

²⁸ *Cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra?* (B. Kytzler, 74 f.; dort blieb das *templa nulla* in der Übersetzung irrtümlich übersehen).

²⁹ In diesem Text ist der Unterschied zwischen Judentum und frühem Christentum in dem in Frage stehenden Punkt charakteristischerweise durchgehalten.

³⁰ Aufschlußreich war seinerzeit der Streit um F. Wieland, *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, München 1906, vor allem G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i. B. 1910, 71—95.

ließ, ihre Gläubigen Gottesleugner zu schelten³¹. Sollte diese Vermutung zutreffen, dann würde sich durch die Art und Weise, wie der Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche gegenstandslos wurde, noch einmal zeigen, wo seine spezifische Spitze lag: Das junge Christentum entbehrte — zumal in seinen gottesdienstlichen Feiern — der Phänomene, die es in den Augen der Heiden als eine „legitime Religion“ hätten erweisen können.

³¹ A. Harnack, a. a. O. 14. Zur hereinspielenden Frage nach der Gestalt des frühchristlichen Kultes ist sehr aufschlußreich L. Koep, „Religio“ und „Ritus“ als Problem des frühen Christentums: JbAC 5 (1962), 43—59 (spez. 47—59).

Was ist biblische Verkündigung?

Von Felix Schlösser CSSR, München

Die biblische Neuorientierung durch das Zweite Vatikanische Konzil, die der Geist seit Jahrzehnten in seiner Kirche anbahnte, richtet sich vor allem auf die Mitte jeglichen Umgangs mit dem Worte Gottes: auf seine Verkündigung in der innersten Dimension der Kirche, im Raum der liturgischen Feier. Kraft ihrer inneren Hinordnung auf den Vollzug der Heilsmysterien erreicht die Wortverkündigung in der Feier der Taufe und Eucharistie ihren höchsten funktionalen Wert.

Und da das liturgisch-sakramentale Tun nur aus dem Glauben an die Wort- und Tatoffenbarung Gottes Sinn und Kraft gewinnt, mißt das Konzil dem Wortgottesdienst mit reicher und mannigfaltiger Schriftlesung große Bedeutung bei und läßt — worauf es in unserem Zusammenhang ankommt — die Predigt im Worte Gottes wurzeln: „Schöpfen soll sie (die Predigt) vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie; sind sie doch die Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi, das alle Zeit in uns zugegen und am Werk ist, vor allem bei der liturgischen Feier“ (De Sacra Liturgia Kap. 1, III, n. 36). Die Homilie, die im Laufe des liturgischen Jahres die Geheimnisse des Glaubens und die Richtlinien für das christliche Leben darlegt, tut dies, nach der Weisung des Konzils, „aus dem heiligen Text“ (ebd., Kap. 2, n. 52).

Um die Frage „Was ist biblische Verkündigung?“ beantworten zu können, sollte es uns nicht zuerst um die saubere Abgrenzung von biblischer, liturgischer, bzw. mystagogischer und katechetischer Predigt gehen¹, sondern es wäre vordringlich zu klären, in welcher Weise sich unsere Verkündigung, um „biblisch“ zu sein, am Kerygma der Kirche orientieren muß.

¹ Vgl. dazu die Diskussion auf dem 80. Katholikentag, in: Exegese und Verkündigung, Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1964, S. 38 ff.

I. Kerygma und biblische Verkündigung

Die Glaubensverkündigung der Kirche darf die Heilige Schrift nicht als die Offenbarung schlechthin nehmen. Weit davon entfernt, einigen katholischen Theologen eine heterodoxe Sola-Scriptura-Auffassung zu unterschieben, so erweckt es doch manchmal in der Praxis den Anschein, als binde man die biblische Predigt ausschließlich an den Stoffgehalt der Bibel — ein Unterfangen, das nicht nur den Verkündigungscharakter der ntl. Schriften mit ihrem Auswahlprinzip verkennt, sondern zuweilen auch zwischen unserer heutigen Situation und der biblischen Welt eine Kluft aufreißt, die man dann in halsbrecherischen Interpretationskunststücken zu überqueren sucht. Wenn Heinrich Kahlefeld besonders dem dritten Punkt seiner vier Thesen, die er auf dem Stuttgarter Katholikentag aufgestellt hat, treu bleiben will, dann kann er in seinem Vorwort wohl kaum die Behauptung wagen, es finde sich in den Schriften der Apostel „schlechthin alles, was einer Gemeinde ihr Gründer und Betreuer zu sagen hat“². Den Urgemeinden: ja — aber unseren Gemeinden?

Niemand wird leugnen, daß es dann sehr viele Themen gäbe, von denen die meisten Christen unserer Tage nie etwas hörten, weil ihnen die Sonntagspredigt den einzigen Zugang zur religiös-sittlichen Botschaft des Christentums verschafft. Selbst wenn man die biblische Homilie nicht als strenge Versexegese auffaßt, sondern als thematisch zugespitzte Textpredigt, so verlangt doch die relative Geschlossenheit einer Perikope, daß man sie als Sinneinheit nimmt und ihren Hauptskopus oder doch wenigstens die Nebenskopi respektiert. Will man sich jedoch nicht mit einem herausgegriffenen Bibelwort, sozusagen als „Motto“ für die Predigt begnügen, so wird man oft vergeblich nach Texten suchen, aus denen sich bestimmte, von unserer Zeit aufgegeben thematische Anliegen ohne exegetische Gewaltsamkeiten eruieren ließen.

Ich denke da an so wichtige Themen wie „Kirche und die andern“ (in den verschiedenen Variationen: Nichtkatholiken, Nichtchristen, Misch-eihenfrage), Laienapostolat und Weltamt, die Probleme der liturgischen Neuordnung, die vielfältigen fundamentaltheologischen Fragen des heutigen Menschen, vor allem an die Kirche gerichtet mit ihren Ämtern, ihrer geschichtlichen Verfaßtheit, ihrer Rechtssatzung, schließlich die akuten Fragen der sittlichen Ordnung, die man keinesfalls übergehen darf, so wie auch Paulus den anders gelagerten moralischen Problemen seiner Zeit nicht ausgewichen ist. Seien wir ehrlich, entweder entsprechen die meisten Verkünder des Wortes nur in einigen Glücksfällen den Postulaten der „Bibelpredigt“ — oder aber biblische Verkündigung muß sich anders und weiter verstehen. Wir dürfen hier nicht bei formalen Ermessensfragen stehen bleiben, sondern müssen tiefer ansetzen. In einer

² A. a. O., S. 23.

tieferen Schicht nämlich stellt sich die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Kerygma und Heiliger Schrift.

1. Kerygma und Heilige Schrift

An den Anfang stelle ich die These, daß sich beides nicht deckt. Um Mißverständnissen zu entgehen, müssen wir uns auf den umfassenderen Begriff der Offenbarung besinnen, unter den das Tridentinum die *in libris scriptis et sine scriptis traditiones* faßt (Denz. 783). Ferner ist zu beachten, daß die heiligen Schriften, zunächst ohne Differenzierung gegenüber der mündlichen Überlieferung, eindeutig als *traditio* erscheinen, worin die moderne Exegese mit Recht eine vorausnehmende Bestätigung erkennen darf³. Ehe es einen festumrissenen Schriftkanon gab — in der endgültigen Form erst 380—390 fixiert — sprach die Kirche im 2. Jh. vom *κανὼν τῆς ἀληθείας*, was bedeutet: von der durch die Kirche und in ihr authentisch verkündeten Wahrheit, die ihre Gestalt im *κανὼν πίστεως* (= *regula fidei*) gefunden hat⁴. Auch der um 150 eingeführte ntl. Teilkanon ist nur von diesem „Kanon der Wahrheit“ her zu begreifen, der schon vor Abfassung der Schrift existierte, der den Ausschlag gab für die Auswahl des schriftlich Tradierten, der dieses *traditum* aber auch im *actus tradendi*, in der lebendigen Verkündigung der Kirche weit überbot und auch später überbieten wird. Denn das Kerygma der Kirche hat sein Wort immer auf die im Glauben angeforderten Menschen neuer Situationen, neuer Kulturen, neuer Existenz Erfahrungen hin zu sprechen.

Darum hat das in die Schrift hineinverfaßte und in sie eingebundene Wort Gottes materialiter nicht alles geoffenbart. Und es ist auch nicht so, als wenn es nur entbunden werden müßte, um auf alle Fragen Antwort zu geben. Das gern und häufig angeführte *implicitum* kann zu einem sehr bequemen, aber nichtssagenden Begriffsalibi werden. Lassen wir, um nicht in den Verdacht des Dogmatismus zu geraten, einen von der theologischen Relevanz seines Faches so überzeugten Exegeten wie Anton Vögtle zu Wort kommen. Dieser faßt alle Schriften des NT bis hin zur Geheimen Offenbarung in größerer oder geringerer Ausprägung als „Gelegenheitsschriften und aktuelle Verkündigungsschriften, die nicht für spätere Geschlechter und Jahrhunderte geschrieben sind, sondern sich je in einer bestimmten Situation mit einer begrenzten Thematik und einem bestimmten Ziel an einen bestimmten, mehr oder weniger scharf umgrenzten und umgrenzbaren Leserkreis wenden“. Mit Vögtle dürfte man den „*sine scripto traditiones*“ des Tridentinums nicht nur eine explizierende und konservierende Aufgabe zuweisen, sondern auch „eine inhaltlich anreichernde, ergänzende Funktion“⁵.

³ Vgl. A. Vögtle, Die historische und theologische Tragweite der Evangelienforschung, in: ZfKTh 86, 1964, S. 407 ff.

⁴ Ebd., S. 409.

⁵ Ebd., S. 407 f.

2. Kerygma und Tradition

Daß diese Probleme noch einer langen und mühsamen Erörterung harren, zeigen die umfängliche Literatur und auch die Diskussionen auf dem Konzil über die Tragweite der Offenbarung, näherhin über das Verhältnis von Schrift und Tradition. Es zeigt sich aber in zunehmendem Maße, daß sich der gesamte Fragenkomplex auf den Kirchenbegriff zuspitzt. Auch auf evangelischer Seite ringt man, sehr vorsichtig ausgedrückt, um einen Mittelbegriff zwischen dem authentischen Text der Schrift und der notwendig begrenzten Interpretation durch die Gläubigen. Wo man das versäumt, entweder in einer objektivierenden, fundamentalistischen Sola-Scriptura-Lehre oder in den existentialtheologischen Deutungsversuchen der Schule Bultmanns, gibt es kaum eine Brücke von der Bibel zum lebendigen Kerygma der Kirche unserer Tage oder — wie im zweiten Fall — keine Brücke vom Daseinsverständnis des modernen Menschen zum Offenbarungsgut der Bibel. Bekanntlich hat Bultmann selbst von diesem Abgrund gesprochen, den er spüre, wenn er sich mit den alten biblischen Texten befasse. Marlé stellt die Frage: „Wenn insbesondere bei Bultmann das hermeneutische Problem die herausfordernde und dramatische Form der Entmythologisierung annimmt, kommt das dann nicht daher, daß es von einem Theologen gestellt wird, der ohne Vermittlung die Glaubenswelt von Menschen treffen will, die zwanzig Jahrhunderte von der seinen trennen? Daher entsteht dieser schwindelerregende Eindruck, es sei ein wirklicher Abgrund zu überschreiten. Bultmann scheint uns einmal mehr in seinen letzten Konsequenzen zum Ausdruck zu bringen, was man das protestantische Wagnis nennen könnte⁶.“

Die Kirche ist aber nicht nur Bindeglied, sondern Ort, wo sich der Anruf Gottes an den Menschen je neu ereignet — und dies nicht in einer wie immer gearteten „Existentialanalyse“, sondern im Angebot eines vorgegebenen, allerdings nie ganz zu erschöpfenden und immer wieder neu zu applizierenden Offenbarungsgehaltes. Wir werden auch mit den sich im Lichte der neuesten exegetischen Forschungsergebnisse stellenden Problemen nur insoweit fertig, als „wir das Selbstverständnis der Kirche — als der von Christus bevollmächtigten Mittlerin und Interpretin der Christusoffenbarung — anerkennen und gläubig bejahen, daß der erhöhte Christus seine Kirche von den Tagen der Apostel an baute und der in alle Wahrheit einführende Heilige Geist nicht etwa erst seit der Abfassung des Johannesevangeliums oder den Konzilien des vierten Jahrhunderts, sondern von Urbeginn an in der Kirche wirksam ist“⁷.

In der ekklesiologischen Dimension gewinnt dann auch die Theologie,

⁶ R. Marlé, *Das theologische Problem der Hermeneutik*, Mainz 1965, S. 123, vgl. auch S. 128.

⁷ Vögtle, a. a. O., S. 417.

die vom Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche getragene Reflexion mit ihrer objektivierenden Funktion, volle Bedeutung für die Verkündigung. Und dies nicht nur als Norm und Grenze für das Kerygma, sondern auch als inhaltlicher Vorentwurf für die Verkündigung. Denken wir nur an die Thematik des gegenwärtigen Konzils! Umgekehrt ist allerdings auch das Kerygma der Kirche für die Dogmatik wegweisend. Denn wie das Dogma als *regula proxima et immediata fidei* in eine bestimmte Richtung weist, ohne am Endpunkt angelangt zu sein, so ist ihrerseits die Verkündigung für die Theologie richtunggebend, indem sie die vom Dogma, oder besser: die von der Offenbarung angegebene Richtung weiterverfolgt und damit zur Quelle für die theologische Wissenschaft wird — nämlich als Glaubensaussage der Kirche. So müßten wir Prediger nicht nur die moderne theologische Literatur gut studieren, sondern vor allem mit der Kirche leben und in diesem Sinne der Glaubenswissenschaft voraus sein. Die Theologie hat aufruhend auf der kritischen Forschung — nicht zuletzt der exegetischen — das *traditum* immer mehr zur Fülle zu bringen. Der *actus tradendi* dagegen geschieht im Vollsinn erst durch die Predigt der Kirche: im Wortgeschehen, das dem zum Objekt gewordenen Glaubensgut seine Wirklichkeit als lebendiges Wort zurückgibt. In dem sehr beachtenswerten Buch „Theologie und Verkündigung“ geht Gerhard Ebeling diesen Zusammenhängen nach⁸; zitiert sei die zusammenfassende Sentenz: „Die Theologie ohne Predigt ist leer, und die Predigt ohne Theologie ist blind“ (S. 9).

II. Der „Modellfall“ des urkirchlichen Kerygmas

Es konnte bisher der Eindruck entstehen, als würde die Wortoffenbarung der Bibel in ihrer Dignität als Gotteswort inhaltlich nicht gebührend hochgeschätzt. Folgendes wird jedoch in keiner Weise angetastet: Das Zeugnis der Apostel als Augen- und Ohrenzeugen gibt dem Kerygma vom Tod und der Auferstehung Christi höchstmögliche Autorität. Hinzu kommt, daß Gott kraft der Inspiration der Anfangsverkündigung der Kirche in besonderer Weise gegenwärtig war und daß darum im Unterschied zur späteren Tradition die Schrift keiner Norm unterworfen ist: *norma non normanda*. So ist mit Rahner daran festzuhalten, daß wir im NT trotz dem Bestehen einer *traditio divino-apostolica* „eine ausgezeichnete und einmalige Quelle und Norm für die aktuelle Glaubensverkündigung der Kirche“ besitzen⁹.

Dennoch darf auch das andere nicht übersehen werden: Obwohl die ntl. Verkündigung inspiriertes Gotteswort ist und damit gegenüber aller

⁸ Die beiden ersten Abschnitte sind überschrieben: „Die Spannung zwischen ‚wissenschaftlicher‘ Theologie und ‚kirchlicher‘ Verkündigung“ und „Historische und dogmatische Theologie“, Tübingen 1962.

⁹ LThK, Art.: Biblische Theologie, Bd. 2, 1958², S. 450.

späteren Predigt einen unvergleichlichen Vorrang besitzt, dürfen wir doch nicht beim Inhalt des NT stehen bleiben. Er ist in der Folgezeit nicht nur entfaltet, sondern auch thematisch ergänzt worden. Die Art hingegen, wie sich die Kirche selbst und das in ihr lebende Christusgeheimnis verkündet, ist immer dieselbe geblieben. Biblisch predigen heißt kirchlich predigen! — wie die Kirche der apostolischen Zeit predigen. „Das Dogma steckt die Grenzen der Verkündigung ab“, schreibt Ratzinger, „die Schrift als ein Buch der Verkündigung gibt den Weg der Verkündigung an; das Dogma normiert das Dogmatische am Kerygma, die Schrift normiert das Kerygmatische am Kerygma. Das Kerygmatische als solches, der Weg der Verkündigung wird von der Schrift als der normgebenden Urgestalt aller Verkündigung gewiesen“¹⁰.

Worin besteht nun dieses Exemplarische der urchristlichen Verkündigung? Unter zwei Gesichtspunkten möchte ich versuchen, den Strukturgesetzen des Kerygmas, wie sie in der urkirchlichen Verkündigung wirksam sind, näherzukommen: 1. die heilsgeschichtliche Dimension, 2. die existenziale Funktion des Kerygmas.

1. Die heilsgeschichtliche Dimension der biblischen Verkündigung

Es gibt einfach keine christliche Verkündigung, die in ihrer Grunddimension nicht heilsgeschichtlich wäre, weil die Geschichte — im Unterschied zu allen nichtchristlichen und nichtjüdischen Religionen — einfach die grundlegende Kategorie der Offenbarung ist. Heilsgeschichte ist weniger Gegenstand der Predigt als eine Kategorie, in der man denkt, aus der man predigt. Wie notwendig es ist, diese Denkkategorie schon während des theologischen Grundstudiums zu schaffen, ist wieder von Jungmann nachdrücklich betont worden¹¹. Wer zeit seines Studiums eine Dogmatik doziert bekommt, die nicht am Heilsgeschichtlich-Tatsächlichen, sondern am Metaphysisch-Allgemeinen im Sinne des platonisch-aristotelischen Wissenschaftsbegriffs orientiert ist, der wird es später schwer haben, seinen Zuhörern das Historisch-Einmalige der christlichen Offenbarung zu erschließen, weil er entweder in den Vorstellungen einer übernatürlichen Metaphysik denkt oder, davon nicht ergriffen, im Psychologisch-Moralischen steckenbleibt. Dann hilft es auch nichts, in seine Predigt ein paar Schriftworte hineinzuflicken oder sie mit einem Beispiel aus der biblischen Offenbarung zu „illustrieren“. Die gesamte Predigt muß konzipiert sein aus der Denkungsart des Existentiell-Geschichtlichen. Es kommt auf das Gefüge an: auf die heilsgeschichtliche Struktur, die der ganzen Predigt ihre innere Form geben muß.

In diesem Zusammenhang ist auch die Paränese zu sehen. Und hier

¹⁰ Christozentrik in der Verkündigung, in: Trierer Theol. Zeitschr. 70, 1961, S. 10.

¹¹ Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck 1963, S. 61.

erlangt die sittliche Botschaft des NT, insbesondere die der apostolischen Weisungen und Mahnreden ihr volles Gewicht. Wiederum nicht in inhaltlicher Übernahme, auch nicht unbedingt immer in Anlehnung an die Motivation des biblischen Verfassers. Aber daß motiviert wird, und zwar konsequent heilsökonomisch, darin liegt der Vorbildcharakter der moralischen Unterweisung, des sittlichen Anrufs im urkirchlichen Kerygma¹². So kann man, um nur ein Beispiel herauszugreifen, nicht über die Ehe predigen, ohne ihre heilsgeschichtliche Berufung zu erhellen, und zwar grundlegend. In der heilsgeschichtlichen Perspektive erscheint vor allem das „propter nos homines“ der biblischen Offenbarung. Wir verkünden nicht den Gott an sich, sondern den Gott für uns. Wenn es schon für die dogmatische Theologie gilt, daß Gott nur zu erkennen ist in seinem Heilshandeln auf den Menschen hin, dann muß es in noch höherem Maße die Aufgabe der Verkündigung sein, diesen existentialen Bezug zum Leuchten zu bringen.

2. Die existentielle Funktion der biblischen Verkündigung

Nur im Lichte des Heilsplanes Gottes, seiner Heilsgedanken, wie er sie in der Geschichte der Menschheit verwirklicht hat oder zu verwirklichen sucht, erfährt sich auch der Mensch des 20. Jahrhunderts als sinn-erfüllte Existenz. Es kann darum keinen Widerspruch geben zwischen der heilsgeschichtlichen und der existentialen Deutung des Wortes Gottes; vielmehr ergänzen sich beide Sichten, müssen sich ergänzen, weil die geschichtliche und die existentielle Kategorie nicht voneinander zu trennen sind.

Diese Korrelation wird dort verkannt, wo man das im Reden und Tun Gottes Vorgegebene unter einseitiger Betonung des menschlichen Selbstverständnisses vernachlässigt, ja manchmal sogar als irrelevant aus gibt, so daß die biblische Offenbarung, die einem überlebten mythischen Weltbild verhaftet sein soll, den Menschen lediglich anstößt und ihn radikal in Frage stellt. Sie selbst verkündet keine verbindlichen Fakten und bietet keine objektiven Sinndeutungen an. Biblische Offenbarung bleibt dann nur noch ein religiöser Bewußtseinsreflex. Mit Karl Barth zu sprechen, ist jedoch die Heilstat Gottes nicht etwas, was man „erst nachträglich, ... nur im Spiegel der christlichen Existenz“ entdeckt¹³.

Wenn die Predigthörer in unserer Verkündigung keine heilsgeschichtliche Ortung erfahren, verschwimmt ihnen alles in einer sehr vagen religiösen Offenbarung — gerade das, was die Verfechter eines „nicht-

¹² R. Schnackenburg hat dazu auf dem vorletzten Katholikentag unter dem Abschnitt „Die Aufnahme der apostolischen Predigt“ sehr gediegene Erläuterungen geboten, a. a. O., S. 18—20.

¹³ K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, Zürich, 1953, S. 16.

religiösen Christentums“ mit ihrer existentialtheologischen Deutung löblicherweise vermeiden wollen. Hören wir hierzu Schillebeeckx, der Robinson sicher sehr wohlwollend interpretiert hat. Er stellt mit Nachdruck fest, „daß wir das endgültig gesprochene Wort Gottes nur im Menschen Jesus und in seiner Vorbereitung in Israel und somit im prophetischen und apostolischen Zeugnis in den Schriften finden. Das bedeutet naturgemäß, daß die authentische Heilsgeschichte mit ihrer Wortoffenbarung uns in einem hebräischen Gewand entgegengetreten ist. Zweifellos, überall, wo menschliche Existenz ist, wird sie von dem lebendigen Gott des Heils angerührt und angerufen. Somit ist die menschliche Existenz-erfahrung, wo immer sie sich auch ergibt, wirklich ein *locus theologicus*, eine Fundstelle für Glaubensüberzeugung. Aber andererseits müssen wir doch sagen, daß dies nur die Krümel sind, die von dem Tisch fallen, an dem der Mensch Jesus sitzt. Diese menschliche Existenz, welche Jesus, der Christus, ist, die aus dem alttestamentlichen Volk und aus der alttestamentlichen biblischen Frömmigkeit hervorgegangen ist, ist die einzig autorisierte Offenbarungsquelle. Die normale menschliche Existenz-erfahrung ist als ‚Offenbarungsquelle‘ nicht autorisiert und deshalb nur insofern gültig und legitim, als sie durch ihre ‚norma non normanda‘ normiert wird, also durch die nicht von außen her normierte Norm, die das menschliche Dasein Christi nach dem Zeugnis der apostolischen Schrift ist. Daraus folgt schon, daß eine Modernisierung unserer Glaubensbegriffe nicht unmittelbar die Wiedergabe der heutigen Existenz-erfahrung in angepaßten Begriffen sein kann, sondern nur mittelbar, mittels der autorisierten Darstellungen und Begriffe der Bibel. Das bedeutet, daß, wenn eine Neuinterpretation unserer Glaubensausdrücke möglich ist, diese Modernisierung in jedem Falle durch den Sinn der biblischen Glaubenssprache bestimmt und geführt werden muß¹⁴.“

Ehe wir die zeit- und situationsgerechte Deutung der Offenbarung nach dem Vorgang des biblischen Kerygmas zu ihrem Recht kommen lassen, sei noch auf eine zweite Gefahr aufmerksam gemacht, die mit der Abwertung der authentisch verbürgten Heilswirklichkeit zusammenhängt: eine Verwässerung des christlichen Kerygmas von der Sprachgebung her. Hier muß man sich vor einer allzu pragmatischen Einstellung hüten. Im pastoralen Bemühen, dem modernen Menschen die Offenbarungsgehalte zu vermitteln, können diese Gehalte selbst leicht verflüchtigt werden. Dies geschieht durch eine dem Vokabular der Bibel gegenüber sehr zurückhaltende, ja in der religiösen Ausdrucksweise überhaupt sehr sparsame Sprache, die dann auf einer niederen Stufe — sozusagen als

¹⁴ E. Schillebeeckx, Neues Glaubensverständnis, Honest to Robinson, Mainz 1964, S. 67 f.

gesunkenes Kulturgut — einem „snobistischen Freibeuterjargon“ (Gerhard Ebeling) gleichkommt.

Was dem zugrundeliegt, ist die zu grobe Festlegung des modernen Menschen auf ein wissenschaftliches Weltbild. Verkennt man hier nicht den Menschen, der auch heute noch in Archetypen denkt und der für die Bild- und Symbolsprache der biblischen Offenbarung und ihre Transzendenz sehr wohl zu wecken ist¹⁵? Walter Jens, ein gewiß unverdächtigster Gewährsmann, warnt im Hinblick auf die Sprachgebung vor den Leitbildern der Naturwissenschaft: „Wie sich in einer Welt verständlich machen, in der die Physiker tagtäglich beweisen, daß die Worte ‚oben‘ und ‚unten‘ lächerlich seien, wie von Wegen sprechen, wo es derart romantische Bahnen im Weltall nicht gibt? Und wie eine Sprache benutzen, die, gemessen an den Erkenntnissen der Naturwissenschaft, aus einem einzigen Anachronismus besteht? ... Doch steht eine solche Schreckensherrschaft wirklich bevor? Gibt nicht gerade die Relativitätstheorie — und gewiß nicht nur sie — dem Sprechenden die Courage zurück, mit entschlossenem Freimut ‚oben‘ und ‚unten‘, ‚auf‘ und ‚nieder‘ zu sagen?“ (Die Zeit 1964, 51, 17).

Selbst wenn wir einmal die Mode einer allzu billigen Verkündigungssprache mit ihrer hektischen Anpassungssucht — jedenfalls für diesen Leserkreis — außer Betracht lassen, so scheint man sich doch nicht immer über die Schwierigkeiten im klaren zu sein, die mit der Forderung einer sprachlichen Umschmelzung der biblischen Ausdrucksweise verbunden sind, nicht zuletzt auch für den Bereich der Liturgie. Wort und Sache, Begriff und Inhalt lassen sich eben nicht so ohne weiteres austauschen, besonders wenn wir es mit teilweise hochpoetischen Texten zu tun haben.

¹⁵ Schillebeeckx vermutet, daß Robinson (er darf hier als Vertreter für viele gelten) „nur noch ‚die Wissenschaften‘ ernst nimmt und der Tatsache zu wenig Rechnung trägt, daß auch ‚der moderne, säkulare, wissenschaftliche Mensch‘ prä-reflexive Erfahrungen mit eigenen nicht-reflexiven Ausdrücken und Projektionen hat. Hat Robinson nicht bemerkt, daß unsere technische Welt nach ‚Naturreservaten‘ zu lechzen beginnt, ausziehen will: um zu träumen, zu phantasieren, zu faulenzen und neue ‚Mythen‘ zu schaffen, in denen sie all die ‚Wissenschaftlichkeit‘ für einen Augenblick vergessen kann? Wenn wir alles von der technisierten Säkularität aus betrachten, machen wir den Glauben, statt glaubwürdig und realisierbar, innerhalb von zehn Jahren unaussteichlich für Menschen, die von dieser (nicht mehr rückgängig zu machenden) Verwissenschaftlichung übersättigt sind! Wenn Robinson, mit Recht, von der Metaphysik verlangt, sie solle ihre ‚claims‘ mäßigen, sollte dann die entgegengesetzte bescheidene Bitte, auch seine pragmatischen Glaubensanpassungen zu mäßigen, hier nicht genauso am Platze sein?“ Im übrigen gibt Schillebeeckx zu bedenken, „daß, soziologisch gesehen, nichts so gefährlich ist, wie übereilte Anpassungen nach einer Periode, die durch jahrhundertlangen starren Konservatismus gekennzeichnet war“, a. a. O., S. 74 f.; vgl. auch W. Schöllgen, Der Seelsorger als Brücke des Verstehens, in: Anima 20, 1965, S. 160 f.

„Das Wort ist vom Inhalt der Sinn, der Sinn ist die Seele der Form“, so, glaube ich, mich zu erinnern, hat Hofmannsthal einmal die innige Verknüpfung von Wort und Sache umschrieben. Voraussetzung für eine Umschmelzung der biblischen Sprache ist die intensive historisch-kritische Beschäftigung mit den Texten, um den „Sinn der biblischen Glaubenssprache“ (Schillebeeckx) zu erkennen. Andernfalls vermögen wir sie nicht ohne beträchtlichen Sinnverlust in moderne Vorstellungsformen zu übersetzen. So verstanden gilt auch heute noch das Wort des Thomas von Aquino: „Wenn es um unser Sprechen über Gott geht, dürfen wir nicht so leicht anders sprechen, als die Heilige Schrift es tut“¹⁶. Und Karl Barth stellt sich die Frage, ob es nicht besser wäre, „statt das, was man für sein eigenes Verstehenkönnen hält, zum Katalysator des neutestamentlichen Textes zu erheben, den neutestamentlichen Text als Katalysator seines eigenen Verstehenkönnens wirken zu lassen“¹⁷. Es wird keineswegs immer klar genug gesehen, daß sich Bultmann nicht mit Korrekturen und Eliminationen begnügt, sondern daß er die biblische Verkündigung als Ganzes angeht: „Nicht Auswahl und Abstriche — man kann das mythische Weltbild nur als Ganzes annehmen oder verwerfen“¹⁸.

Nun ist es immer schlecht, sich durch bestimmte Gefahrenmomente dazu verführen zu lassen, einen im Ansatz richtigen Erneuerungsversuch als verfehlt abzulehnen oder gar zu verketzern. Dazu haben wir in unserem Falle überhaupt keinen Anlaß, da uns für die geforderte Adaptation der christlichen Offenbarung das Paradigma in den ntl. Schriften gegeben ist. Es soll gewiß nicht verkannt werden — ein dorniges theologisches Problem! —, daß wir heute nicht mehr die Selbstoffenbarung Jesu so interpretieren können, wie es meinetwegen der Verfasser des vierten Evangeliums getan hat. Die Wort- und Tatoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth hat mit dem Abschluß des urapostolischen Zeugnisses seine wesentliche Sinndeutung erfüllt. Der Christus des Glaubens kann wohl in der Folgezeit tiefer erkannt und geglaubt werden, muß sogar in gewissem Sinne aus dem Daseinsverständnis einer späteren Zeit „neu“ geglaubt werden — der Sinngehalt der biblischen Christusoffenbarung aber weist in eine ganz bestimmte Richtung, die von dort her ihre Norm erfährt.

¹⁶ Contra errores Graecorum, cap. 1.

¹⁷ A. a. O., S. 49 f.

¹⁸ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos (hgb. von H. W. Bartsch), Hamburg 1948, S. 21. Eine letzte Aushöhlung zum Hominismus hin erfährt die biblische Theologie bei H. Braun, für den sich alles in bloßer Mitmenschlichkeit erschöpft: „Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott“; Gott wird aufgelöst in „das Woher meines Geborgen- und Verpflichtetseins vom Mitmenschen her“, Die Problematik einer Theologie des NT, in: Zeits. f. Theol. u. Kirche, Beiheft 2, 1961, S. 18.

Dennoch bleiben für die Glaubensverkündigung der Kirche aus einem entfalteten Glaubensverständnis der biblischen Offenbarung heraus reiche Möglichkeiten der Applikation. Und das nicht nur als „moralische Anwendung“ verstanden, sondern im Sinne einer existentialen Interpretation. Ich darf mich hier noch einmal auf Schillebeeckx berufen, der „die biblischen Vorstellungen und Begriffe für uns nur normierend als Träger eines Offenbarungssinnes“ hält. „Die Wahrheit liegt formal nicht in einem Begriff oder einer Vorstellung, sondern in einem Urteil, in diesem Falle also in einem biblischen Glaubensurteil.“ An der Umschreibung der Wirklichkeit „Himmel“ in der Bibel zeigt er dann, „daß Variationen in der Glaubenssprache möglich sind und daß die Bibel selbst uns nicht, jedenfalls nicht per se und immer, auf ein bestimmtes Darstellungsschema festlegen will. Die biblische Glaubenspredigt darf deswegen nicht verabsolutiert werden. Darin sind wir vielleicht anderer Meinung als zumindest bestimmte reformatorische Christen, die sich bisweilen sogar durch das biblische Wort genau nach seinem Vorstellungsmoment gebunden wähnen. Wir halten uns ‚nur‘ an das gebunden, was in diesen Bildern und Begriffen gemeint und somit gesagt ist¹⁰.“

Bei aller notwendigen Orientierung am Sinn der Offenbarungsaussagen müssen wir versuchen, den Gehalt der Bibel auf die Verstehensebene des heutigen Menschen zu übertragen, ihn bei seinen Lebensfragen zu packen, ihn in seinen Denkkategorien anzusprechen. Das Wort Gottes muß neu zur Sprache kommen! Gewiß, die sprachschöpferischen Genies sind nicht nur unter dem Klerus dünn gesät, aber es sei doch die Frage gestattet, ob wir in unserer Beschäftigung mit der Sprache genug daran tun, dem Wahrheitsgehalt, den wir oft so sicher zu besitzen vorgeben, auch die entsprechende Wortgestalt zu verleihen. Je mehr das Geistige beschworen wird — das gilt ja auch für die philosophische Sprache — um so vernachlässigter erscheint oft der Wortleib. Vielleicht greifen wir in unseren Mußestunden auch einmal nach anspruchsvoller moderner Literatur. Es frappiert einen immer wieder, mit welcher Zielsicherheit beispielsweise ein Brecht den heutigen Menschen in seinem Sprachempfinden und in seiner Denkungsart trifft — und das mit einer stilistischen Prägnanz, bei der jedes Wort sitzt.

Die Exegese ist nur im Stadium der Textuntersuchung dem Bemühen um das rechte Verstehen der Sprache gleichzusetzen. Nach Gerhard Ebeling

¹⁰ A. a. O., S. 68 f. Es ist eigentlich so, daß wir mit unserem katholischen Traditionsbegriff durch die Ergebnisse der Formgeschichte viel weniger aus der Ruhe gebracht werden dürften als ein gewisser biblischer Dogmatismus protestantischer Prägung. So rettet im Grunde der richtige Traditionsbegriff den Offenbarungsgehalt der Bibel, während die Nichtbeachtung einer lebendigen zweitausendjährigen Verkündigung der Kirche den Zugang zur Heiligen Schrift erschwert und ihre fundamentalen Glaubensaussagen aushöhlt.

liegt das Ziel der Hermeneutik darin, das vergangene, in einer Urkunde festgehaltene Wort gegenwärtiges Wort werden zu lassen. Sie sei weniger die Anstrengung, eine Sprache zu verstehen, als vielmehr die Suche nach dem Sinn der Wirklichkeit mit Hilfe der Sprache: „Das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen von Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache. Das Wort selbst hat hermeneutische Funktion²⁰.“ Die Verkündigung der Kirche, der alle Hermeneutik dient, hat nicht ein Dokument durch die Jahrhunderte zu retten, was auch die Höhlen von Qumran und die Philologen besorgen können²¹, sie soll vielmehr das Wort Gottes zum wirklichen Wort erwecken. Denn dieses Wort ist kein vom Himmel gefallenes Wort, es hat keinen Scheinleib, wie es eine gewisse „übernatürliche“ Hermeneutik in einer Art Sprachdoketismus interpretieren möchte. Es hat keine andere Sinnerfüllung, als den Menschen zu treffen. An ihn als einem sowohl personal wie gesellschaftlich, zeit- wie geistesgeschichtlich ganz bestimmt geprägten Wesen richtet sich das Wort Gottes. Das Kerygma soll die Heilsoffenbarung zur Heilswirklichkeit werden lassen. Unsere Verkündigung müßte dem heutigen Menschen bewußt machen: Ich bin gemeint! Und biblisch predigen heißt in der existentialen Funktion des Kerygmas: den Menschen die Sinnfrage des Lebens aus seiner Situation heraus stellen lassen, sie dann zu beantworten suchen vom Heilsplan Gottes her, „den er in Christus sich vorgesetzt hat, um die beschlossene Fülle der Zeiten heraufzuführen“ (Eph 1, 9 f.). Nicht Selbstverständnis des Menschen von einer im Grunde doch wenig repräsentativen modernen Philosophie her, sondern Deutung der menschlichen Existenz aus den Heilsgedanken des sich offenbarenden Gottes.

Das will nicht besagen, daß wir die Existenz Erfahrungen — auch die düsteren und hoffnungslosen — des modernen Menschen übergehen sollten. Vielleicht darf man sogar Paul Tillich darin beipflichten, daß „der Existentialismus ein Glücksfall der christlichen Theologie“ sei²². Die Aktualisierung der Offenbarung in unserer Verkündigung wird insbesondere im Johannesevangelium einen „Modellfall“ erblicken dürfen²³.

²⁰ G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in der Aufsatzsammlung ‚Wort und Glaube‘, Tübingen 1960, S. 333 f.

²¹ Vgl. K. Herbst, Die Unfehlbarkeit der fehlbaren Kirche, in: *Una Sancta* 19, 1963, S. 256.

²² Systematische Theologie II, Stuttgart 1958, S. 33. Als kenntnisreiche Einführung, gerade auch im Hinblick auf die modernen philosophischen und literarischen Strömungen, sei hingewiesen auf L. Scheffczyk, Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild, in: *Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik*, Freiburg i. Br. 1964.

²³ Vgl. dazu G. Fesemayer, Bibelpredigt im Aufbruch, Freiburg i. Br., 1963, S. 51–66: Das Johannesevangelium — ein Modell biblischer Verkündigung.

Hier sei noch einmal Rudolf Schnackenburg erwähnt, der auf den Gegenwartsbezug des vierten Evangeliums hingewiesen hat, sowie auf die zentrale Funktion, die nun der Glaube gewinnt, unter gleichzeitiger Wahrung der eschatologischen Elemente der Botschaft Jesu und der Geschichtlichkeit seines Handelns. Dieser „Überschritt in eine andere Zeit und Umgebung“, die damit verbundene Umprägung der Sprache, auch der Sprache Jesu, schließlich die „neue Auswahl aus der Überlieferung“ könnten für uns richtungsweisend sein²⁴. Das Wort Gottes selbst setzt durch die biblischen Schriftsteller verschiedene Akzentuierungen, die spätere Generationen von ihrer Weltsicht und ihrem Daseinsverständnis her je verschieden sich zu eigen machen dürfen, wobei die Verkündigung in eine andere Kulturepoche hinein auch das Recht hat, wenigstens zeitweise bestimmte Offenbarungsinhalte in den Hintergrund zu rücken.

Von hier aus gesehen hat gerade die moderne exegetische Forschung der Verkündigung neue Wege geöffnet, die man sich nicht durch Anhäufung von sekundären Problemen und vorübergehenden Schwierigkeiten verbauen sollte. In stärkerem Maße weiß sich heute unsere Verkündigung wieder angewiesen und verwiesen auf den Geist, „der von dem Seinen nimmt“ (Jo 16, 13 f.), um in der Kirche allen Menschen das Geheimnis Christi kundzutun. Das Kerygma der Urgemeinden ist für uns ein Paradigma, das der Geist bewirkt hat. Dieses Kerygma ist Maß, nicht Grenze unserer biblischen Verkündigung.

²⁴ R. Schnackenburg, a. a. O., S. 15.

Berichtigung

In dem Aufsatz von Johannes Madey „Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe nach dem Konzilsdekret „Über die katholischen Ostkirchen““ (Nr. 4/1966, S. 242, 17. Zeile) ist ein sinnentstellender Druckfehler zu berichtigen. Es muß heißen: „zumeist auf Antrag der lateinischen Hierarchie, die z. B. bis Anfang 1966 . . .“

Die Abtwahl in den *Consuetudines* des Johannes Rode von St. Matthias († 1439)

Im Jahre 1421 wurde der bisherige Prior der Kartause St. Alban in Trier, Johannes Rode, mit päpstlicher Erlaubnis von Erzbischof Otto von Ziegenhain zum Abte von St. Matthias bestellt und am 6. Juli desselben Jahres eingeführt. Der Magister Rode, ein gebürtiger Trierer, Bakkalar der Theologie und Lizenziat des kanonischen Rechts, der auch an seiner Studienstätte Heidelberg im 2. Halbjahr 1413 das Amt des Rektors bekleidet hatte und in Trier vor seinem Eintritt bei den Kartäusern Dekan des Simeonstiftes und Offizial gewesen war, hatte zunächst den Auftrag, die Abtei St. Matthias in inneren und äußeren Dingen zu reformieren, d. h. zu einem regeltreuen benediktinischen Leben zurückzuführen. Dieser Reformauftrag wurde später vom Erzbischof auf sämtliche stadttrierischen Abteien ausgedehnt. Unter dem Einfluß des Basler Konzils wurde der St. Mattheiser Abt schließlich Generalvisitator für die Benediktiner in der trierisch-kölnischen Kirchenprovinz und in verschiedenen Bistümern der Mainzer Provinz¹.

Rode konnte als erfahrener Kanonist nicht übersehen, daß die geistliche Erneuerung und Formung eines Klosters nicht lange ohne die festgefügte Stütze schriftlich niedergelegter, verpflichtender Bräuche oder *Consuetudines* — man mag diese auch Statuten oder Konstitutionen nennen² — bestehen würde. So betrachtete er seine Reform erst als abgeschlossen, nachdem er für die trierischen Klöster nach langem Erproben seine *Consuetudines* promulgiert hatte, die uns in zwei Fassungen für St. Matthias und St. Maximin vorliegen³. Die Fassungen unterscheiden sich nur gelegentlich und unwesentlich voneinander. Formal-literarisch gesehen, erscheinen diese *Consuetudines* nicht als gut durchgearbeitetes und einheitliches Werk. Rode hat es bei seinem Mangel an Zeit oft zweiten Händen überlassen müssen, die nach seinen Angaben aus anderen Schriften Texte einbauten⁴. Auf den ersten Blick erkennt man so in der Folge der über 100 Kapitel ein überbreit angelegtes Textstück von 27 Kapiteln (c. 36—62), welches nach Ausweis der Textgeschichte wahrscheinlich ursprünglich

¹ Zur Person und zum Werk Joh. Rodes vgl. Virgil Redlich, *Johann Rode von St. Matthias bei Trier. Ein deutscher Reformabt des 15. Jahrhunderts* = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 11 (Münster i. W. 1923); Petrus Becker, *Die monastischen Consuetudines des Abtes Johannes Rode von St. Matthias. Text mit Einführung, I—II, Dissertation Trier 1965* (Maschinenschrift), bes. I 3/31.

² Zum Begriff und zur Geschichte der monastischen *Consuetudines* vgl. Kas-sius Hallinger in *Corpus consuetudinum monasticarum* 1, Siegburg 1963, XXXII/LXXIV.

³ Im Folgenden wird verwiesen auf die Edition, die in der vorgenannten Dissertation von Petrus Becker (s. Anm. 1) vorliegt; zitiert: Cons. II.

⁴ Namentlich bekannt ist uns Berthold von Steenwick, der in Hs. 1239/601 der Stadtbibl. Trier, ff. 148/191, die „Vorstudien“ zu den *Consuetudines* niedergeschrieben hat.

gesondert ausgearbeitet und später wie ein erratischer Block den werdenden *Consuetudines* eingefügt wurde. Es handelt einzig von der Wahl des Abtes. Da es in mancher Hinsicht von den Reformzielen Rodes Zeugnis gibt, soll es hier in einigen Zügen erläutert werden. Zunächst die Quellen dieses Textes! Er ist außer den beiden ersten Kapiteln fast wörtlich aus Wilhelms de Mandagoto *Tractatus de electionibus novorum praelatorum* entnommen. Diese Quelle ist von Rode selbst angegeben, zugleich mit Verweisen auf Bernhard von Monte Cassino und Petrus Boherius, die er ergänzend zitiert⁵.

Wilhelm de Mandagoto oder de Mandagout, ein Südfranzose, hatte von 1270 bis 1275 in Bologna das kanonische Recht studiert und den Doktorgrad erworben⁶. Sein Aufstieg in der kirchlichen Hierarchie begann mit einem Kanonikat in Nîmes und führte über hohe und höchste Würden bis zum Amt und Titel eines Kardinalbischofs von Palestrina. Nach dem Tode Klemens' V. gehörte er zu den Papstkandidaten. Er starb 1321. Ihm und seinem Freunde Berengar Frédol war von Bonifatius VIII. die Redaktion des *Liber Sextus* übertragen worden, vielleicht war er auch an der Sammlung der Klementinen beteiligt. Sein *Tractatus de electionibus*, oft einfach *Mandagotus* genannt, war weit verbreitet und erschien später in sechs Ausgaben. Paul Viollet, der Biograph de Mandagouts charakterisiert das Werk als genau, sachlich und methodisch, es folge vor allem den Dekretalen Gregors IX. und zitiere viele Kanonisten⁷.

Im Vergleich zu dem ausgiebigen Gebrauch des *Mandagotus* ist Rodes Rückgriff auf die beiden Benediktinerschriftsteller Bernhard I. Ayglerius von Monte Cassino († 1282) und Petrus Boherius († um 1380) gering, beweist aber, daß er die Ordenstradition auch in kirchenrechtlichen Fragen nicht übergehen will. Bernhard, ein französischer Benediktiner und Abt von Lérins⁸, wurde von Papst Urban IV. im Jahre 1263 zum Abte von Monte Cassino bestellt. Von seinem gründlichen Reformwirken zeugen seine Schriften *Speculum monachorum* und *In Regulam s. Benedicti expositiones*, ein Kommentar zur Regel. Indes ist Bernhard, wenn ihn auch Rode eigens nennt, hier nicht als unmittelbare Quelle benützt, sondern über den Kommentar des Petrus Boherius.

Petrus Boherius, ebenfalls ein Franzose, war Doktor beider Rechte und Abt des Klosters S. Chignan in der Diözese S. Pons de Tomières. Er wurde später Bischof von Orvieto und soll im Großen Schisma nach einigem Schwanken zur römischen Obödienz gehört haben. Unter seinen vorwiegend kanonistisch bestimmten Werken interessieren uns seine Kommentare zur Regel des hl. Benedikt, kurz *Apparatus I* und *II* genannt⁹. Den ersten, der bisher nicht

⁵ Cons. II 133, 5—19.

⁶ Zu den folgenden Angaben vgl. Paul Viollet, Guillaume de Mandagout, canoniste: *Histoire littéraire de la France* 34, Paris 1914, 1/61.

⁷ A. a. O. 25 f.

⁸ Vgl. Hilarius Walter, *Das Speculum Monachorum* des Abtes Bernhard I. von Cassino: Studien und Mitteilungen aus der Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 21 (1900) 411/423.

⁹ Zum Vorausgehenden vgl. Leone Alodi (Hrsg.), *Petri Boherii in Regulam s. Benedicti commentarium*, Sublaci 1908, IX/XXV; dieser Kommentar ist der *Apparatus II*.

ediert worden ist und in dem ein reicher Gebrauch vom Kommentar des Bernhard v. Monte Cassino gemacht wird, hat Rode benützt, so daß es verständlich wird, wenn der Trierer Abt es liebt, zwar nur den *Apparatus I* des Boherius zu gebrauchen, aber doch beide Kommentatoren zu nennen. Was Rode von Boherius übernimmt¹⁰, sind vor allem Formulartexte und formale, darunter auch rituelle, Anordnungen über Wahlvorgang und Installierung des Neugewählten.

Weit auffälliger als die Heranziehung des Boherius ist das Vorkommen einer anderen ziemlich langen, wörtlichen Textübernahme aus den Konstitutionen des Wilhelm v. Hirsau, wobei es sich vornehmlich um die liturgischen Riten und Gebete handelt, die die Wahl einleiten¹¹. Gerade dieser Inhalt läßt daran denken, daß wir es hier mit einem Restbestand aus der hirsauischen Zeit von St. Eucharius - St. Matthias zu tun haben, d. h. aus einer kluniazensisch bestimmten Reform zu Beginn des 12. Jahrhunderts¹². Solche liturgische Formen behaupten sich oft besonders zäh in bedeutenden und hervorstechenden Feiern und Vorgängen und überdauern als eingewurzeltes Brauchtum auch leicht Reformen disziplinärer Art.

In das erste der Wahlkapitel (c. 36) ist nachträglich das ganze Dekret des Basler Konzils über die Wahl und Bestätigung der Bischöfe und Prälaten vom 13. Juli 1433 eingebaut worden¹³. Das Konzil hatte dieses Dekret verabschiedet, als die Konflikte mit Papst Eugen IV. gerade begannen, in derselben Sitzung, in der der Papst unter Androhung von Suspension nach Basel zitiert wurde. Natürlich atmet es den Geist des Konziliarismus, und spätere Zeiten haben das gefühlt und die anstößigen Stellen in einigen Handschriften der *Consuetudines* ausradiert. Doch war das Ziel des Dekretes auch in diesen Stellen durchaus ein Ziel der Erneuerung: Eindämmung der Reservation hoher Kirchenämter und Abschaffung der Konfirmationsgelder, wobei aber ausdrücklich vorgesehen war, für den Unterhalt der Römischen Kurie „schuldig und entsprechend“ Vorsorge zu treffen. Anstößig konnte nur sein, daß das Konzil sich zum Vorgesetzten und Richter über den Papst aufwarf, und dies grundsätzlich. Im übrigen zeigt das Dekret die sehr positiv zu wertende energische Absicht, die Freiheit und moralische Sauberkeit der kirchlichen Wahlen sicherzustellen. Vergleicht man damit die konziliaristischen Äußerungen in seinem Text, so sind diese wahrlich, vom Umfang her gesehen, gering.

Was sagt nun dieser Block der Wahlkapitel, der kaum Eigentexte Rodes enthält und, insgesamt gesehen, geradezu eine Kompilation ist, im Gesamtzusammenhang der *Consuetudines* und der Rodeschen Reform aus?

Auffällig ist der überbreite Raum, den diese Kapitel einnehmen, auffällig auch, daß im Anschluß an die genannten Autoren für alles die genauesten Anweisungen gegeben werden. Zwei Gesichtspunkte leiten hier den Reformabt:

¹⁰ Vgl. Cons. II 92/95, 113, 115, 122 (App. expl.).

¹¹ Ebd. 104/106 (App. expl.).

¹² Zur hirsauischen Reform allgemein vgl. Hermann Jakob, *Die Hirsauer = Kölner historische Abhandlungen* 4 (Köln-Graz 1961). Die Nachrichten, aus denen ein hirsauischer Einfluß auf St. Eucharius-St. Matthias erschlossen werden kann, sind zusammengestellt bei Petrus Becker a. a. O. I 193/195.

¹³ Cons. II 96, 18—104, 6 (vgl. App. crit.).

1. die Notwendigkeit einer eindeutigen und unanfechtbaren Wahl¹⁴; 2. die Sorge um einen fähigen Abt, „weil der Leiter des Klosters es ist, in dem das Wohl des ganzen Klosters besteht“ (so in einem Satz, der zum Eigengut Rodes gehört)¹⁵. Virgil Redlich, der zum ersten Male eine umfassende Rode-Monographie geschrieben hat, hat betont, daß ein Unterschied zwischen den St. Mattheiser Consuetudines und dem Lütticher Ordinarius, einer anderen Quelle unseres Abtes, darin liege, daß dieser „sich mehr ins Zeremonielle wendet“, während der Trierer Abt „eine klare Rechtsgrundlage zu gewinnen“ suche. Redlich weist sofort anschließend auf die Regelung der Abtswahl hin, in der man „mit Recht eine Kernfrage der Reform“ gesehen habe¹⁶. Keiner vor Rode hat sich so gründlich der juristischen Ordnung der Wahl innerhalb von benediktinischen Konstitutionen angenommen. Er hat damit Schule gemacht, obwohl er dabei Einzelheiten übernahm, die keine Zukunft mehr hatten. In dem Wahlvorgang ist zugleich das Verhältnis des Abtes zum Ordinarius der Diözese bestimmt: gewählt wird der Abt vom Konvent ohne Dazwischentreten eines anderen Rechtsträgers¹⁷, bestätigt wird er vom Trierer Erzbischof, von dem auch die Benediktion erbeten wird¹⁸. — Wir können also ein erstes feststellen: Die genaue rechtliche Regelung der Abtswahl bildet ein Hauptanliegen der Rodeschen Reform.

Die Hauptquelle für die Wahlkapitel der Consuetudines bildet der *Tractatus de electionibus* des Wilhelm de Mandagoto. Wie schon angedeutet, gibt dieses Werk die Rechtstradition wieder, wie sie in dem offiziellen Recht verankert ist. Das hat seine Bedeutung etwa für die Frage der *pars sanior* mit dem heute befremdenden Modus der *collatio numeri ad numerum, zeli ad zelum, meriti ad meritum*. Nicht nur die Stimmen wurden gezählt, sondern auch der *zelus* der Wählenden und das *meritum* der Gewählten gewogen, was natürlich ein Moment der Subjektivität und damit der Unklarheit in die Wahl brachte und Quelle vieler zwiespältiger Wahlen wurde. Paul Viollet zeigt, daß Wilhelm de Mandagoto und nach ihm Johannes Andreae die Problematik dieses Modus empfanden und schon nach Auswegen sannen¹⁹. Doch blieb bei den Stiften und Mönchsorden diese Wahlmethode noch lange in Übung, während die neueren Orden sich auf die reine Mehrheitswahl festlegten und diese auch allgemein immer mehr vordrang²⁰. Es lag nahe, daß Rode für seinen Zweck den *Mandagotus* heranzog. Mochte er auch gut ein Jahrhundert nach diesem Kanonisten leben, es hieße anachronistisch denken, wollte man — bei aller Gefahr der Doppelwahlen! — erwarten, daß er als Kanonist und Benediktiner die allerdings zukunftsträgigere reine Mehrheitswahl der neueren Orden ins

¹⁴ Vgl. ebd. 132, 27—133, 5 = Eigengut Rodes.

¹⁵ Ebd. 105, 12—17.

¹⁶ Virgil Redlich a. a. O. 97.

¹⁷ Vgl. Kap. 38 (Cons. II 106 f.), wo gegen jede etwaige Einmischung Vorsorge getroffen wird, ebenso Cons. II 100 Nr. 107.

¹⁸ Cons. II 127/131 Nr. 144.

¹⁹ Paul Viollet a. a. O. 38/40; vgl. auch Philipp Hofmeister, „Pars sanioris consilii“: Studien und Mitteilungen aus der Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 70 (1959) 12/24.

²⁰ Vgl. Ph. Hofmeister a. a. O. 17.

Benediktinerrecht eingeführt hätte. Von St. Benedikt selbst war die Rücksicht auf die *pars sanior* vertreten und durch seine Regel verbreitet worden²¹. Nichts in den *Consuetudines* deutet darauf hin, daß Johannes Rode hinsichtlich der Abtwahl an eine Änderung gedacht hätte, trotz seines guten Gespürs für so manches Neue, das in der Luft lag. Aber war nicht auch darin ein gutes Gespür, daß er in dem Prinzip des reinen Mehrheitsvotums die Gefahr der Terrorisierung der Minderheit befürchten mußte, eine Gefahr, die in Basel mehr und mehr *ad oculos* demonstriert wurde²²? Für ein ausgewogenes Wahlrecht war noch manche Arbeit zu leisten²³. Das Konzil von Trient setzte hier einen Schlußstrich, indem es in den Orden für die Wahl der Obern *vota secreta* vorschrieb und damit der reinen Mehrheitswahl zum Siege verhalf. Daß aber auch in Trient noch der Grundsatz des Stimmenwägens eine Rolle spielte, zeigt beredt jener Zwischenfall, in dem der Konzilspräsident Del Monte sich bei einem ihm ungünstigen Abstimmungsergebnis darauf berief, worauf der spanische Kardinal Pacheco von der kaiserlichen Gegenpartei mit erhobener Stimme die Frage stellte: „Also ist meine Stimme den andern nicht gleichwertig“²⁴? — Wenn Rode völlig bedenkenlos den überkommenen Grundsatz der *pars sanior* beibehielt, zeigt uns das ein zweites: Er war nicht bereit, von dem überkommenen Rechte und der Ordenstradition abzugehen, solange nicht dringende und klare Gründe dafür sprachen.

Die jüngste Quelle für die Wahlkapitel des Johannes Rode ist das Basler Wahldekret. Rode stellt sich, indem er dieses Dekret benützt, in die Front jener, die gegen die kurialen Auswüchse der Reservationen und ihre Folgen, d. h. die Aufnötigung ungeeigneter Personen und eine finanzielle Überlastung durch Taxen und *servitia communia*, kämpfen²⁵. Recht besehen, ist diese Wahlordnung gut in Übereinstimmung mit dem, was die Benediktusregel vorgesehen hatte, was aber im Mittelalter, vor allem in den späten Jahrhunderten unter dem Drucke des kurialen Zentralismus und seiner Finanznöte und des wirtschaftlichen Umbruchs im Benefizienwesen, abhanden gekommen war: die Wahl durch das zuständige Wahlkapitel und eine gewisse Aufsicht über die Wahl durch den zuständigen Bischof — was in der Benediktusregel allerdings erst keimhaft erscheint —, dies alles ohne Beimischung anderer Absichten als jener der Sorge um einen fähigen, würdigen Abt²⁶. Die damalige Praxis der Kurie war ärgerniserregend, und der St. Mattheiser Abt hatte dies bei den finanziellen

²¹ Regula Benedicti 64, 1 ed. Rud. Hanslik 148; vgl. Ph. Hofmeister a. a. O. 12 f.; Kassius Hallinger, Das Wahlrecht der Benediktusregula: Zeitschr. für Kirchengeschichte 76 (1965), 233/245.

²² Vgl. Etienne Delaruelle — Edmond-René Labande — Paul Ourliac, L'Eglise au temps du Grand Schisme et la crise conciliaire = Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos temps 14 (Tournai 1962) 244 u. Anm. 36.

²³ Über das Vordringen der einen Mehrheitswahl seit dem 13. Jahrhundert im benediktinischen Mönchtum und den Einbau von Sicherungen gegen zwiespältige Wahlen und Beschlüsse vgl. Ph. Hofmeister a. a. O. 19/21, 23.

²⁴ Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient 2, Freiburg 1957, 186.

²⁵ Vgl. im Basler Dekret die Abschnitte Nr. 109—110 (Cons. II 101 f.).

²⁶ Vgl. Regula Benedicti 63, 1—6 ed. Rud. Hanslik 148 f.

Begleiterscheinungen seiner Bestellung zum Abt am eigenen Leibe erfahren²⁷. Man wird bei allen Schwächen des Konzils von Basel und bei all seiner Erfolglosigkeit nicht übersehen dürfen, daß Männer mit ehrlichem Reformwillen und großer Liebe zur *universalis ecclesia* und *sponsa sine ruga absque macula speciosa*²⁸ aus den Anordnungen des Konzils trotzdem noch etwas zu machen wußten. In diesem Sinne muß das Basler Dekret als Quelle für Rode verstanden werden. Die Benützung dieses Textes beleuchtet sehr scharf seine Einstellung zur Gesamtkirche. Die dogmatische Frage der Stellung des römischen Bischofs bleibt im Hintergrund, im Vordergrund steht das kirchliche Handeln aus religiös-sittlichen Beweggründen. Man möchte sagen: eine zeitbedingte, notwendige Blickverengung der Reformleute. — Das ist also ein drittes, das hier etwas unerwartet, aber deutlich aus der Kompilation der Wahlkapitel hervorlugt: eine gewisse pragmatische Einstellung hinsichtlich der kirchlichen Verfassungsfragen.

Es bleibt nun ein letztes zu erwähnen. Kein Trierer Abt war exemt von der Jurisdiktion des Erzbischofs. Aber zur Aufsicht über die einzelnen Klöster waren seit Innozenz III. und in weiterer Ausführung seit Benedikt XII. die Provinzialkapitel der Benediktineräbte eingeschaltet²⁹. Die kirchenrechtliche Autorität dieser Kapitel war eigentlich ein Zwitterding. Einesteils ruhte ihre Einrichtung und ihr jeweiliges Zustandekommen auf einem allgemeinen, von den Päpsten erlassenen Gesetz, das aber die Rechte der Ordinarien nicht beeinträchtigte, anderenteils konnten die Provinzialkapitel eine echte Wirksamkeit nur über die Visitationen erzielen, die zum Erfolg der päpstlichen oder, wie die Geschichte der Rodeschen Reform anschaulich zeigt³⁰, der bischöflichen oder einer konziliaren Autoritätsstütze bedurften³¹. Die eigentliche und treibende Kraft dieser Kapitel war aber ein Stamm pflichtbewußter und unternehmungsfreudiger Äbte und Visitatoren; daran hing alles. Es ist wichtig, diese Kräfte-

²⁷ Rode hatte sich in einem Instrument, das mit Androhung von Strafsentenzen nicht sparte, bald nach seiner Bestellung zum Abt zur Zahlung von 150 Goldflorenen und 5 *servicia consueta* an die Römische Kammer verpflichten müssen, genau wie seine Vorgänger; so er den Zahlungstermin nicht einhalte, werde er bis zu 4 Monaten danach persönlich an der Kurie erscheinen und nicht weggehen, bis *de predictis integraliter satisfactum fuerit*. Das ist eine merkwürdige Hilfestellung, die die Kurie einem Abt gewährt, der ein Kloster reformieren soll, dessen monastische Disziplin und reguläre Observanz laut Eingabe des Trierer Erzbischofs *penitus suppressa* und dessen Güter *non modicum dissipata et distracta existunt*. Rode mußte zweimal um Dispens von der *visitatio liminum* einkommen und konnte die Angelegenheit erst 1426 durch einen Stellvertreter erledigen. Belege: Vatikanisches Archiv, *Obl. et Sol.* 58 ff. 206/207^v; *Reg. Suppl.* 151, f. 141^v; 177 ff. 43^v/44; 182 f. 132; *Div. Cam.* 9 f. 221^v (vgl. *Repertorium Germanicum*, hrsg. v. Kgl. Preußischen Institut in Rom, Berlin 1916—61, 4, 2295 f.; 3076; 2296).

²⁸ Cons. II 67, 25—28.

²⁹ Vgl. Raphael Molitor, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände* 1, Münster i. W. 1928, 234/248.

³⁰ Die Initiative der trierischen Benediktinerreform war von Erzbischof Otto v. Ziegenhain ausgegangen; er blieb auch zeitlebens die feste Stütze Rodes.

³¹ Vgl. Raph. Molitor a. a. O. 247.

konstellation im Gefüge eines Provinzialkapitels zu erfassen, um den entscheidenden Passus in seiner Tragweite zu erkennen, den Rode in Kapitel 37 *De electione abbatis* einfügt, nämlich den Eid des Erwählten, die Reform und die Konstitutionen des Klosters voll und ganz aufrechtzuerhalten³². Die durch den Reformeid gebundenen Äbte mußten mit einer inneren Notwendigkeit ein Sauerzeugnis im Provinzialkapitel werden, ja, sogar der geistige Kern einer Kongregationsbildung. Soweit ich sehe, ist dieser Eid ohne Vorgang in der bisherigen benediktinischen *Consuetudines*-Geschichte³³. Vielleicht wurde Rode zu seiner Einfügung in die Wahlkapitel angeregt durch die *Statuta domus S. Mariae Nussiensis* aus der Windesheimer Kongregation³⁴. Rode hatte unter Otto v. Ziegenhain die zwar harte, aber wohlthätige Autorität des Ordinarius über die nichtexemten Klöster erfahren und an der Reform mitarbeiten können. In dem auf Otto folgenden Trierer Bistumsstreit und unter Erzbischof Rhaban v. Helmstätt war vom Ordinarius keine wesentliche Stützung der Reform zu erhoffen. Das juristische Verhältnis blieb nach wie vor dasselbe, das herzliche Verhältnis zum Erzbischof und zum Erzbistum sollte auch nicht getrübt sein, und die Mönche beteten nach wie vor „besonders für den Frieden und die Ruhe der Trierischen Kirche und ihren Bischof und alle seine geistlichen und weltlichen Untergebenen“³⁵. Doch all dies konnte nicht eine juristische Bürgschaft für den Weiterbestand der Reform bedeuten. Deshalb wurde der Abt durch jenen Eid zu ihrem Garanten gemacht. Doch bedurfte es noch einer breiteren Basis als dieses einen Abtes; ein Stamm reformierter Äbte, zwischenklösterlich miteinander verbunden, war notwendig. Diese Konsequenz aus der Einführung des „Reformeid“ haben erst Rodes Schüler und Freunde nach seinem Tode gezogen. Zwischen den trierischen Abteien St. Matthias und St. Marien und der kölnischen Abtei St. Pantaleon ist es zu einem Kongregationsansatz gekommen³⁶; die Bursfelder Reformer, die immerhin von den St. Mattheiser *Consuetudines* angeregt wurden, übernahmen ebenfalls den „Reformeid“³⁷ und brachten es sogar sehr schnell zu einer wirklichen Kongregationsbildung. — So können wir als letztes feststellen, daß die Einführung jenes Eides in die Wahlkapitel ein bedeutsames Ferment für die Entwicklung des benediktinischen Verbandswesens wurde.

³² Cons. II 103 f. Nr. 113.

³³ H. H. Prof. Dr. Ph. Hofmeister, den ich um Rat fragte, konnte mir ebenfalls nichts Derartiges vor Rode nennen. Er gab mir indes einen Hinweis auf die Brüder vom gemeinsamen Leben, der mich auf das Neußer Kapitel der Windesheimer Kongregation lenkte. Dafür herzlichen Dank! Vgl. folgende Anm.

³⁴ Diese Statuten befinden sich in Hs. 1239/601 der Stadtbibl. Trier, ff. 93/126, die eine Materialsammlung für die Rodeschen *Consuetudines* darstellt und schließlich auch die „Vorstudien“ dazu enthält. Der erwähnte Eid: ff. 103v/104.

³⁵ Cons. II 67, 28—68, 1.

³⁶ Belege für diesen Zusammenschluß: Urk. Staatsarch. Koblenz Abt 207 Nr. 428 (v. 31. III. 1451) aus dem Bestand St. Marien/Trier; Hs. Pfarrbibl. M.-Gladbach 8 ff. 95/97v.

³⁷ Cerimonie nigrorum monachorum ordinis sancti Benedicti de obseruancia Bursfeldensi, [Kloster der Fraterherrschaft z. Marienthal i. Rheingau 1474—75], ff. 23 f. (Standort: Bibl. des Bischöflichen Priesterseminars Trier Ink. 41).

Die Abtswahl ist nur ein Ausschnitt aus den *Consuetudines* des Joh. Rode und dazu noch im wesentlichen eine Kompilation. Man sollte kaum erwarten, daß sie viel von der Art und Weise und den Zielen der Trierer Benediktinerreform aussagt. Dennoch verrät sie Wesentliches, das aus dem übrigen Rodeschen Schrifttum bestätigt werden kann: Sorge um feste juristische Formen, Überzeugung von der überragenden Bedeutung des äbtlichen Amtes, ein gewisses Beharren beim traditionellen Recht und der Ordenstradition (wie bei der Frage der *pars sanior*), eine pragmatische Einstellung gegenüber vorläufig unlösbaren Problemen zu Gunsten eines entschiedenen Handelns in der Reform (wie etwa in der Einstellung zum Basler Konziliarismus), schließlich eine Suche neuer Wege zur Sicherung der Reform (wie die Einführung des „Reformeides“, der sogar zur Weiterentwicklung im benediktinischen Ordensrecht führen sollte). Das frühe 15. Jahrhundert mit seinen durch den Konziliarismus kompromittierten und nicht sehr erfolgreichen Reformkonzilien gilt nicht eben als eine große Zeit der Kirchengeschichte. Doch wird man das Bemühen von Männern wie Rode schätzen müssen und anerkennen, daß sie immerhin mit einigem Erfolg geholfen haben, das Schiff ihrer geliebten *mater ecclesia* durch jenes trübe und wenig hoffnungsvolle Jahrhundert aus dem späten Mittelalter in die Neuzeit zu steuern. Solches Bemühen können wir selbst aus den trockenen juristischen Kapiteln über die Abtswahl in den *Consuetudines* erkennen.

P. Petrus Becker OSB

BESPRECHUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE

Kottje, Raymund: Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.—8. Jahrhundert). — Bonn: Röhrscheid-Verl. (1964). 137 S. (Bonner Hlst. Forsch., hrsg. v. M. Braubach, Bd. 23), kart. 16,— DM.

Der Einfluß des Alten Testamentes bestimmt weithin das Wesen und Selbstverständnis der christlichen Kirche. Wenn der V. in seinen Studien diesen Beziehungen nachgeht, greift er nicht nur eine aktuelle Thematik auf, sondern er berührt damit den Wurzelgrund der Kirche. Die Tatsache, daß in diesem Forschungszweig noch vieles brach liegt, rechtfertigt nicht weniger den eingeschlagenen Weg.

Angesichts der Vielschichtigkeit der Beziehungen nimmt der V. mit Recht eine zeitliche und thematische Beschränkung vor. Ausgehend von einem neu erwachenden Interesse am Alten Testament während des 6. Jahrhunderts führt er über zur Darstellung des Einflusses im Bereich des Rechtes und der Liturgie, so im einzelnen auf das Sonntagsgebot, das Zehntgebot, auf Fragen des Geschlechtslebens, den kirchlichen Festkalender und schließlich die Personensalbung. Offensichtlich spielen bei diesem Prozeß Gallien, Spanien und vor allem Irland eine erhebliche Rolle. Von dort her greift die Berufung auf das Alte Testament auf den Kontinent über und wird so zu einem bestimmenden Faktor im kirchlichen Leben. Bei aller Offenheit der Fragen wird deutlich, „daß der in diesen Studien untersuchte und festgestellte irische Einfluß von weitreichender Bedeutung für die religiös-kirchliche Entwicklung des Abendlandes gewesen ist“ (S. 109).

Die ausgezeichnete Kenntnis der Quellen und Literatur kommt der Darstellung sehr zustatten; desgleichen ein kritisch-abgewogenes Urteil, das vor übereilten Schlüssen warnt. Der angesprochene Komplex weist eine Unzahl von Verbindungslinien auf, die es auch nach Meinung des V. noch bloßzulegen gilt. Hingewiesen sei nur auf die Bedeutung der Vita Antonii für den Bereich der Hagiographie; dieses Werk des Athanasius wurde wegweisend für den Westen, und zwar wohl auch hinsichtlich seiner alttestamentlichen Typik. Die Vielfalt der Beziehungen und nicht zuletzt die unterschiedliche Dynamik des Einflusses legen weitere Untersuchungen nahe, wie sie R. Kottje in seiner Dissertation inauguriert hat.

P. Stockmeier, Trier

Dörries, Hermann — Klostermann, Erich † — Kroeger, Matthias: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. — Berlin: Walter de Gruyter & Co. (1964). LXVI, 341 S. (Patr. Texte u. Studien, hrsg. v. K. Aland u. W. Schneemelcher, Bd. 4), Ln. 72,— DM.

Die Erforschung der sog. „Geistlichen Homilien“ des Makarios erbrachte in der letzten Zeit ergiebige Fortschritte. Als gesichert darf vor allem gelten, daß die Homilien, die in ihrer mystisch-asketischen Tendenz einen nachhaltigen Einfluß ausübten, in den Kreisen der häretischen Messalianer beheimatet sind, denen die Großkirche schon Ende des 4. Jahrhunderts und wiederum in Ephesus 431 entgegentrat.

Eine Frucht dieser Bemühungen stellt auch die vorliegende Ausgabe der „50 Geistlichen Homilien“ dar, die von dem inzwischen verstorbenen Erich Klostermann vorbereitet war. Wenn sie nun mit mancher Verzögerung doch erscheinen konnte, so kam der Ausgabe dieser Aufschub auch zugute, insofern der Text auf eine breitere handschriftliche Basis gestellt werden konnte. Die ausführliche Einleitung aus der Feder von M. Kroeger vermittelt einen guten Überblick über die textlichen Grundlagen sowie über die Prinzipien, die bei der Bearbeitung verfolgt wurden. Durch die sorgsame Arbeitsweise kam in der Tat ein Text zustande, der künftighin der Forschung wertvolle Dienste leisten wird. Abweichende Lesarten sind im Apparat eigens vermerkt. Die Anmerkungen aus der kundigen Hand von H. Dörries bereichern die Lektüre außerordentlich, vor allem stellen sie die Verbindungslinien her zur geistigen und theologischen Umwelt. Die Kennzeichnung der Schriftstellen ermöglicht über das Register hinaus einen unmittelbaren Einblick in die Verwendung alt- oder neutestamentlicher Texte.

Diese Art von Ausgaben, also die Verbindung des Textes mit zahlreichen kommentierenden Anmerkungen, erleichtert zweifelsohne den Zugang zur Denkwelt und Begrifflichkeit der geistlichen Homilien. Damit ist aber auch der Weg geebnet für das Verständnis einer theologisch-mystischen Strömung, die vor allem in den Kirchen des Ostens einen starken Einfluß ausübte.

P. Stockmeier, Trier

Lortz, Josef: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. (21. völlig neubearb. Aufl.) Bd. 2. — Münster: Aschendorff (1964). VIII, 590 S., 24 Abbildungen, 19 Karten. (Aus d. Inst. für Europ. Gesch. Mainz.)

Das Lob, das dem 1. Band auf Grund von Inhalt und Gestalt zuteil werden mußte (vgl. Jahrgang 72, 1963, S. 311 dieser Zeitschrift), gilt auch dem 2. Band, der inzwischen bereits in 22. und 23. Auflage erschienen ist, ein Zeichen, wie sehr die Verbindung von ideengeschichtlicher Betrachtung und einer abgewogenen Darbietung von Fakten entspricht. Die Offenheit, mit der bei der Behandlung kirchengeschichtlicher Ereignisse und Entwicklungen negative und positive Elemente aufgezeigt werden, kann der Sache nur dienen, zumal der Verfasser sich nicht mit der Rolle eines Berichterstatters begnügt, sondern immer und immer wieder auf die theologisch-heilsgeschichtliche Fundamentierung kirchengeschichtlicher Betrachtungen hinweist. Als überaus erfreulich muß hervorgehoben werden, daß fast die Hälfte des 2. Bandes der Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts gewidmet ist, obwohl der Band die Zeit seit der Mitte des 15. Jahrhunderts behandelt und der Verfasser sich also einer außerordentlich großen Stoffmenge gegenübergestellt sah. Die für den Geschichtsunterricht an den höheren Schulen häufig erhobene Klage, daß der wachsende Stoff eine Behandlung des 19. und 20. Jahrhunderts nahezu unmöglich mache, falls man nicht zu kräftigen Abstrichen für die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts greife, gilt auch für die Kirchengeschichte. Eine Antwort und damit eine mögliche Lösung bietet Lortz in überzeugender Weise. Dabei beschränkt er sich nicht auf die allgemeine Kirchengeschichte und die Kirchengeschichte Deutschlands: Auf fast 100 Seiten werden die Reformatorischen und die Orientalischen Kirchen seit dem 19. Jahrhundert behandelt, Fragenkomplexe, die in älteren Handbüchern nur am Rande berührt wurden. Die beigelegten Karten runden die Darstellung ab. Die Tatsache aber, daß die Karten zum größten Teil — auch für die kirchliche Organisation Deutschlands im 19. Jahrhundert — aus Engel (Großer historischer Weltatlas) übernommen wurden, weil gleichwertige Kartenwerke von katholischer Seite fehlen, weist auf Unterlassungssünden hinsichtlich der kirchengeschichtlichen Forschung im katholischen Raum sehr eindeutig hin. Man kann nur hoffen, daß in Auswirkung des II. Vatikanischen Konzils für die Kirchengeschichte in Deutschland über alle Bistumsgrenzen hinweg eine Koordinierung erreicht wird, die einem berechtigten Anliegen der Forschung entspricht.

F. Pauly, Trier

Rahner, Hugo: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. — Freiburg: Herder (1964). 528 S.

Seit 1936 hat sich Rahner bemüht, sowohl die geschichtliche Gestalt des heiligen Ignatius von Loyola, wie auch seine Christozentrik als das Herzstück seiner „gelebten“ und nicht nur „gelehrten“ Theologie herauszuarbeiten. Außer den Beiträgen „Aus der Geschichte des Hauses Loyola“ und „Das Charakterbild des Ignatius nach den Konstitutionen“ sind

die hier gesammelten 20 Abhandlungen schon früher erschienen. Mit immer neuen Fragestellungen werden die Quellen zum Reden gebracht und ausgedeutet, um Lehre und Leben des Heiligen immer wieder von neuen Seiten zu beleuchten. Auch die Familiengeschichte dient dazu, das Verständnis für die „ins Aszetische übersetzten weltlichen Ideale“ des Heiligen, für die „sakrale Feudalität“ der Konstitutionen seiner Gesellschaft Jesu zu wecken. Mit Recht kann Rahner in seinem Vorwort sagen, daß sich die „scheinbare Zufälligkeit der Abfolge der hier vorgelegten ignatianischen Skizzen zu einem Bild der unverwechselbaren Eigenart der Theologie des Heiligen“ rundet. Zu einem Bild, dürfen wir hinzufügen, das die Gestalt des Heiligen wirklich lebendig macht.

A. Brück, Mainz

Bauer, Clemens: Deutscher Katholizismus, Entwicklungslinien und Profile. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verl. (1964). 136 S., kart. 8,80 DM.

Maier, Hans: Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. Zweite, erweiterte Aufl. — Freiburg/Br.: Rombach-Verl. (1965). 332 S. Lw. 29,— DM.

In großzügigen Durchblicken und sorgfältigen Analysen gibt Bauer aus umfassender Quellenkenntnis in dem ersten Beitrag dieses Bändchens „Bild der Kirche — Abbild der Gesellschaft“ eine knappe aber treffende Darstellung der Verhältnisse von Gesellschaftsstruktur und strukturellem Aufbau der Kirche im Laufe der Kirchengeschichte. Damit ist der Grund gelegt für die drei weiteren Beiträge: Der deutsche Katholizismus und die bürgerliche Gesellschaft; Das Staatslexikon der Görres-Gesellschaft — Spiegel der Entwicklung des deutschen Katholizismus; Die Selbstbildnisse des Franz Xaver Kraus, in denen jeweils von einem anderen Ansatzpunkt aus wesentliche Vorarbeiten für die noch zu schreibende Sozialgeschichte der deutschen Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert geboten werden. Trotz oder gerade wegen seines geringen Umfanges kann das Büchlein dem Seelsorger und Religionslehrer vielseitige Anregungen für den kirchengeschichtlichen Unterricht geben.

Was Bauer für Deutschland in Grundzügen skizzierte, hat Maier für Frankreich in seinem oben angezeigten Buch, wenigstens für den politischen und sozialpolitischen Bereich mit aller gewünschten Gründlichkeit dargelegt. In einer Einführung von über 60 Seiten: Christliche Demokratie — heute und einst, die von der Feststellung ausgeht, daß vor 1945 Idee und Bewegung der christlichen Demokratie zumindest in Zentraleuropa auf die Gebiete katholischer Konfession beschränkt geblieben sind (S. 17 f.), werden die Begriffe „politischer Katholizismus“ als „ein Versuch religiöser Selbstbehauptung mit politischen Mitteln“ (S. 27), „katholische Politik“ als „Neugestaltung des gesamten öffentlichen Lebens im katholischen Geist“ (S. 27) bestimmt. „Liberaler Katholizismus“ wird von Maier dort am reinsten vertreten gesehen, „wo die Berufung auf den Liberalismus rein formal und instrumental gemeint war“ (S. 29); dagegen zielt für ihn der „soziale Katholizismus“ unmittelbar auf die Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft ab (S. 30). So kommt Maier zu dem Schluß: „Christliche Demokratie entsteht dort, wo sich die Absicht des politischen und sozialen Katholizismus mit einer geschichtsphilosophischen Konzeption trifft, die in der Demokratie nicht nur die providentielle Staats- und Gesellschaftsform des christlichen Zeitalters, sondern auch die sicherste Bürgerschaft für die Freiheiten der Kirche sieht“ (S. 32). Die Geschichte der christlichen Demokratie beginnt für M. mit der Französischen Revolution, in der man zunächst den dann gescheiterten Versuch machte, Kirche und Staat miteinander zu verschmelzen, um dann auf die völlige Lösung des revolutionären Staates von der christlichen Tradition hinzuarbeiten. In quellengesättigten und gedankenreichen Darlegungen wird dies und der dadurch hervorgerufene traditionalistische Widerspruch von de Maistre, de Bonald und der jungen Lamennais, der liberale Katholizismus der späten Lamennais, Buchez', Montalembert's, Lacordaire's, Ozanam's und anderer geschildert, die zur *Démocratie chrétienne* von 1848 führte. Aber erst die katholische Sozialbewegung nach 1870 brachte in Frankreich schließlich, unterstützt von den Sozialenzykliken Leos XIII., einen Kompromiß zwischen Revolution und Kirche. Das war und blieb in Frankreich besonders schwierig, weil der Kampf nicht wie in Deutschland oder Belgien um die Abgrenzung der Kompetenzen von Staat und Kirche ging, sondern um den Anspruch des radikalen Laizismus, die *«république sans Dieu»* zu verwirklichen. Mit selbständigem und sicherem Urteil und mit dem Blick auf die gesamteuropäische Entwicklung führt M. den Leser auf den verschlungenen Pfaden der Geschichte der christlichen Demokratie in Frankreich.

A. Brück, Mainz

Meuthen, Erich: Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. — Münster: Aschendorff-Verl. (1964). XII, 294 S. (Buchreihe d. Cusanusgesellschaft, hrsg. v. J. Koch u. R. Haubst. Bd. 1), kart. 24,— DM.

Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues 1401—1464. Skizze einer Biographie. Mit 4 Abb. — Münster: Aschendorff-Verl. 136 S., kart. 8,— DM, gb. 9,80 DM.

Der durch seine gründlichen und weiterführenden Forschungen über die letzten Lebensjahre des Nikolaus von Kues bekannte Aachener Archivar hat in einer Handschrift der Vatikanischen Bibliothek die Handakten des Hugo Dorre von Landau, des Vertreters des von Martin V. nach der zwispältigen Trierer Wahl von 1430 zum Erzbischof von Trier ernannten Speyerer Bischofs Raban von Helmstädt entdeckt, die Dorre zu dem Prozeß Rabans mit dem schließlich vom ganzen Domkapitel gewählten Ulrich von Manderscheid vor dem Basler Konzil um das Erzstift Trier sammelte. Die einzelnen Blätter sind beim Binden des Codex durcheinandergeraten und die richtige Zusammenstellung der 115 Schriftsätze und ihre Datierung verdient schon die Bewunderung des Lesers, dem Meuthen zur Orientierung zunächst ein „Chronologisches Verzeichnis der Akten“ (S. 10–54) in Regestenform vorlegt. Die dann folgende Auswertung des Fundes, zu der auch weitere Archivalien herangezogen werden, ist für die Trierer Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts bedeutsam; Raban warf den Trierer Amts- und Lehensträgern aus dem Herrenstande vor, sie wollten das Stift zu einem weltlichen Herzogtum machen; gegen Raban und Jakob von Sierck wurde von ihren Gegnern geltend gemacht, sie seien ritterlichen Herkommens und deshalb unfreien Standes, also ungeeignet, Erzbischof von Trier zu werden. Diese Trierer Auseinandersetzung wäre aber nur einer von den vielen Kämpfen rivalisierender Parteien um einen deutschen Bischofsstuhl gewesen, wenn nicht Nikolaus von Kues der Sachwalter Ulrichs von Manderscheid gewesen wäre, der den konkreten Fall von den Prinzipien her erörterte und dabei den Grundsatz aufstellte: „Ecce tria requiri ad hoc, quod praeses rationabiliter constituatur: electionem cleri, consensum plebis et iudicium metropolitani“ (S. 87). Der Prozeß, der Nikolaus von Kues nach Basel führte, erhält zugleich die geistige Atmosphäre, in der das Werk: *De concordantia catholica* entstand. Mit diesem Band hat die Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft einen verheißungsvollen Anfang gemacht.

Als „Sonderbeitrag zum Cusanus-Jubiläum“ hat die Gesellschaft die von Meuthen erstellte Skizze einer Biographie herausgebracht, die meisterlich äußeres Geschehen und innere Entwicklung im Leben und Denken des Cusanus in ihrer Verflechtung darstellt und sehr geeignet ist, die Gestalt des großen Moselaners auch weiteren Kreisen zu erschließen.

A. Brück, Mainz

DOGMATIK — MORAL — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Bea, Augustin Kardinal: Einheit in Freiheit. Betrachtungen über die menschliche Familie. — Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz: Kohlhammer-Verl. (1965). 304 S.

Lw. 19,80 DM.

Dieses Buch des deutschen Kurienkardinals erschien um die Zeit der Schlußsitzung des II. Vatikanischen Konzils. Es atmet denselben Geist wie etwa die Dekrete über die katholischen Ostkirchen und den Ökumenismus (v. 21. Oktober 1964), sowie die Erklärungen über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit (v. 7. Dezember 1965). Eine Veröffentlichung im Englischen (New York — Evanstone 1964) war vorausgegangen. Das einzige, das bei der immer prägnanten und präzisen Sprache der deutschen Fassung an Übersetzung erinnert, ist der Untertitel. Denn das englische *Reflections on the Human Family* (Reflektionen über die Menschheitsfamilie) trifft eindeutiger den genauen Sinn.

Der weltweite Horizont, innerhalb dessen sich die theologischen und soziologischen Reflektionen des weisen Verf. bewegen, ist die „Vision einer in Freiheit geeinten Menschheit“ (17, 286 f.). Unter geradezu ehrfürchtiger Wahrung der gottgewollten menschlichen Freiheit, Verantwortung, religiösen Überzeugung und Würde sucht er die Verwirklichung dieser Freiheit auf den Wegen lauterer Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe anzubahnen. Näherhin unterscheidet der Kardinal eine „doppelte Einheit“ der Menschheit, nämlich eine „auf rein menschlicher Ebene“ und „die Einheit der Christen“. Die erstere ist (begrifflich) „unabhängig von Nationalität, Rasse, Kultur oder sogar Religion“; schon sie „macht die mit Vernunft und freiem Willen begabten Menschen zu wahren Brüdern, die alle unter der väterlichen Sorge des höchsten Wesens, das wir Gott nennen, ihr Leben führen“ (Kap. 1, 3, 4; die Zitate: 260).

Doch der Kardinal denkt dabei keinen Augenblick etwa daran, das Christliche zu relativieren. Schon darum nicht, weil die Welt Christus braucht (84), Christus als wahren Gott und als wahren Menschen (115), und mit ihm die Kirche, allein schon zur „Verteidigung der Freiheit“ durch „die absolute Wahrheit“ (133), die Kirche Christi als ein „festes Bollwerk gegen Despotismus und Tyrannei“ (135). Je mehr aber die Erkenntnis wächst: die ganze Menschheit soll in Christus ihre Mitte haben, um so schmerzlicher wird sowohl aus missionarischer wie aus innerchristlicher Sicht „das Ärgernis der christlichen Spaltungen“ (Kap. 9) spürbar, um so dringlicher werden Einigungsbestrebungen.

Diesen gilt das Kernstück des Buches (Kap. 6–11). Der Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen spricht darüber nicht nur mit intimer Kenntnis der innerchristlichen, auch der innerprotestantischen Glaubensdifferenzen und Einigungsbestre-

bungen, er betont auch in echter christlicher Brüderlichkeit das Gemeinsame, das Verbindende, um „auf beiden Seiten dogmatische Mißverständnisse auszuräumen“ und zu einer „stufenweisen Annäherung gegenseitigen Einvernehmens“ beizutragen (233). In der Redlichkeit seines Dialoges geht der Kardinal auch diffizilen Themen wie „Unfehlbarkeit des Papstes“, „Mischehen“, „Kirchencharakter nicht-römischer christlicher Gemeinschaften“ nicht aus dem Wege, allenthalben konsequent darum bemüht, Liebe zur Wahrheit und Liebe zu den Menschen ins richtige Verhältnis zueinander zu setzen (27). Der Versuchung, die katholische Lehre um der christlichen Einheit willen zu verdünnen oder zu verwässern (222), hält er die Maxime entgegen: „Unter allen Umständen und vielleicht in besonderem Maße im Gespräch mit unseren getrennten Brüdern muß die Reinheit der Lehre streng gewahrt bleiben“ (232). Denn nicht in einem theologischen Ausverkauf, sondern in einer allseitigen Weitung der Horizonte sieht er den Weg zur Einheit in Christus (270–281). Für die Weltweite und das unbefangene innerchristliche Nehmen und Geben in diesem Buch spricht die Veröffentlichung folgender Texte im Anhang (288–308): Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen, Das Gebet von Major Gordon Cooper im Weltraum, das vom Weitrat der Kirchen herausgegebene Dokument über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“.

Wer über die warmherzige Anerkennung überrascht war, die Kardinal Bea im August 1964 dem Kardinal Nikolaus von Kues als einem „frühen Vorläufer des II. Vatikanischen Konzils“ in dessen Geburtsort an der Mosel wegen seiner Bemühungen um die Einheit der Christen, um die Reform der Kirche und um Kontakte mit den nicht-christlichen Religionen zollte (vgl. Kleine Schriften der Cusanus-Ges. 7, Trier, 1964, 50–54), der findet in diesem Buch die Erklärung: Kardinal Bea dient in unserer Zeit, angesichts der heutigen Gegebenheiten, unter den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und im Zuge des Konzils, mit ganzer Hingebung der Konkretisierung und Verwirklichung eben der concordantia catholica (= christiana) und pax fidei, die Kardinal Cusanus vor 500 Jahren nur visionär präkonzipieren konnte.

R. Haubst, Mainz

Das Cusanusjubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964.
Die wissenschaftlichen Referate hrsg. von Rudolf Haubst. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1964). 450 S., 13 Abbildungen.

An der Spitze der Kongresse, die 1964 in Deutschland gehalten wurden, steht durch Anlaß, Rang der Ehrengäste, Zahl der Teilnehmer, Gehalt der Vorträge und Höhe der Diskussionen wohl die Kueser Jubiläumsfeier zum Gedächtnis des 1464 verstorbenen Kardinals Nikolaus Cusanus. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß der wissenschaftliche Initiator der Feierlichkeiten, der Theologieprofessor Rudolf Haubst (Mainz), die Referate gesammelt vorlegt, leider ohne den Beitrag des hervorragenden Cusanuskenners Raymond Klibanski.

Haubst konnte in seiner Begrüßungsansprache darauf hinweisen, wie sehr das Interesse an Cusanus in den letzten Jahrzehnten gestiegen ist.

Erich Meuthen (Aachen) wirft neue und kräftige Schlaglichter, die sich auf eigene Forschungen stützen, über das Leben des Kardinals.

Erwin Iserloh (Münster) stellt die zum Teil auch heute noch aktuellen Ideen des Cusanus zur Reform der Kirche dar.

Joh. Bärmann (Mainz) ordnet den Cusaner in die Bemühungen um eine Reichsreform ein. Die Ideen des Cusanus erwuchsen hierzu aus der Tradition hierarchischen Denkens in dualistischer Struktur und verlangten die Übereinstimmung aller in echten Normen. Von den Vorschlägen des Kardinals wurde der einer obersten Reichsgerichtsordnung später in dem Wetzlarer Reichskammergericht in etwa verwirklicht.

Hermann Hallauer (Godesberg) trägt aus Archivalien, die hier erstmals veröffentlicht sind, Neues bei zu dem Streit um die Abtei Sonnenburg (Tirol), bei dem der reformfreudige Bischof von Brixen gegen die weltliche Gesinnung der Äbtissin nicht durchdringen konnte.

Francis N. Caminiti (South Orange, USA) zeigt sich sehr beeindruckt von der Geistesverwandtschaft des Cusanus mit Bonaventura.

Erhard Platzeck (Rom) beleuchtet im Lichte jahrelangen Studiums an den Schriften des schwer verständlichen Raimund Lull die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Denkformen des Cusanus und Lullus.

Josef Koch (Köln) gibt einige Bemerkungen zu der Schrift *De coniecturis*, deren Ideen auf Meister Eckhart und Joh. Eriugena zurückweisen.

Giovanni Santinello (Padua) zeigt im 1. Teil seines Referates, wie jener Fälscher vorging, der aus der Schrift des Cusanus *Idiota de sapientia* einen Traktat zimmerte, der dann dem Petrarka zugeeignet wurde. Der 2. Teil gibt uns davon Kunde, was in den Werken des Petrarka auf den Cusaner besonderen Eindruck machte. Dazu werden

als Belege die Randbemerkungen veröffentlicht, die Cusanus an seinem Exemplar der Schriften des Petrarka anbrachte.

Eusebio Colomér (San Cugat del Vallés, Spanien) berichtet in flüssiger Sprache über die Beziehungen des Cusanus zu dessen Kölner Lehrer Heimeric van Velde und damit zu Albertus M. und R. Lull.

Reinhold Weier, ein Schüler von Haubst aus dem Bistum Fulda, zeigt in vollendeter Form, wie auf dem Wege über Faber Stapulensis Luther mit Gedanken des Cusanus vertraut wurde und wie sie auf ihn wirkten.

Peter Volkelt (Saarbrücken) würdigt den Bildschmuck in 26 Handschriften aus der Bibliothek des Kardinals und gibt dazu wohlgeordnete Abbildungen.

Rudolf Haubst stellt die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie heraus: die Einheit von Glauben und Denken, *coincidentia oppositorum*, *docta ignorantia*, *concordantia catholica*, hierarchisch geordnete aber allen Menschen sich öffnende Kirche, *complicatio* und *explicatio*. Die Lebendigkeit der Ideen, die Innerlichkeit, die gleichwohl den Dialog sucht, und die betende Theologie des Kardinals sind heute noch wirkende Anziehungskräfte.

Maurice de Gandillac (Paris) packt den Leser durch die Ideen zur Völkerverständigung, wie sie nach den theologischen Grundsätzen und praktischen Vorschlägen des Nikolaus von Kues sein müßte.

Gerd Heinz-Mohr (Hamburg) hebt mit sicherem Griff hervor, was bei Cusanus der Laie in Kirche und Philosophie bedeutet.

Emil van de Vyver (Dendermonde, Belgien) fand in Bibliotheken des heutigen Belgien Handschriften, die dem Cusanus gehörten, aber nie in Kues waren, andere, die Cusanus dem Hospital in Kues vermachte, und einige, die erst nach dem Tod des Kardinals vom Hospital erworben wurden.

Josef Stallmach (Mainz) weist auf die Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei dem Cusaner hin.

Wilhelm Dupré (Wien) steigt tiefgründig in die Idee einer neuen Logik bei Cusanus ein.

Gerda Frelin von Bredow (Münster) befaßt sich mit der *singularitas*, wie Cusanus in seinen letzten Schriften sie verstanden hat, Gott ist in Dreieinigkeit das Maximum der *singularitas* und Ursprung aller geschöpflicher *singularitas*.

Robert Danzer (Mainz) weist dem Nikolaus von Kues einen bedeutenden Rang in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur zu, wie Londoner Handschriften aus dem Besitz des Kardinals es bezeugen.

Joseph Meurers (Wien) sieht Nikolaus Cusanus in der Entwicklung des astronomischen Weltbildes und hebt hervor, daß der Cusaner gedanklich aus der Starre des bis dahin allein gültigen geozentrischen Weltbildes ausbrach. Der Redner fand Widerspruch, weil er das quantitativ Infinitesimale von dem metaphysisch Unendlichen nicht deutlich abhob und weil die Abkehr vom geozentrischen Weltbild noch nicht die Hinwendung zum heliozentrischen ist.

Nikolaus Stuloff (Mainz) überrascht mit der Feststellung, daß die Mathematik-Tradition, wie sie in Byzanz nach dem 11. Jahrhundert gepflegt wurde, bei Cusanus fortlebt.

Sorgfältig gearbeitete Register der Personen, Orte und Abbildungen beschließen diesen wertvollen Band, der dem Cusanus in seinem Leben und Wirken nachgeht, ihn in die Geistesgeschichte einordnet, sein Vermächtnis und seine Wegweisung würdigt und zugleich die Blickweite und den wissenschaftlichen Eifer des Herausgebers bezeugt.

I. Backes, Trier

Lengsfeld, Peter: Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei J. M. Scheeben und K. Barth. — Kolonia 9, Ludgerus-Verl., Essen (1965). 256 S., 29,— DM.

Die katholische Dogmatik müht sich heute im Rückgriff auf die Schrift und zum Teil auch im Gespräch mit anderen Christen um ein neues, zeitgemäßes Verständnis der überkommenen Lehre. Dabei geht es nicht ohne eine Überprüfung von mitüberlieferten Stücken ab, deren Zugehörigkeit zum Dogma erst zu erweisen wäre. Nur wird der Vergleichspunkt, an dem die heute mögliche Auslegung zu messen ist, nicht immer der Schrift entnommen, sondern häufig einer zeitgenössischen Philosophie in ihrer ganzen Vorläufigkeit. Lengsfeld gebührt das Verdienst, die heikle Frage der Erbsündenlehre aufgegriffen zu haben, die Jules Groß noch 1960/63 eine Erfindung des heiligen Augustinus nennt. Lengsfeld geht von der Adam-Christus-Typologie aus, auf deren Anwendung in Rom 5 sich die kirchliche Lehre beruft. Er will im Gespräch mit der Exegese klären, woher der Vergleich stammt, wem ihn der Apostel vorlegt, wie er sich in die kirchliche Botschaft einfügt und womit er heute verständlich zu machen wäre. Im 1 Kor greift Paulus demnach einen gnostischen Ausdruck auf. Die korinthischen Irrlehrer

wollen sagen, die Auferstehung in Christus sei schon erfolgt. Paulus antwortet, zwar seien in Adam alle Menschen dem Tod verfallen, das Leben, das der zweite, der himmlische Mensch, also Christus, schenke, aber liege nur mit seinen Anfängen im Jetzt und vollende sich erst in der Zukunft. Im Röm geht es dem Apostel um die Allgemeinheit von Sünde und Heil. Durch Adam ist der Mensch ein ganzer Sünder, in Christus wird er ganz gerecht. Wie in ihm das Heil, so ist durch Adam die Sünde im Ansatz vorgegeben. Die Rettung hat einen endzeitlichen Bezug, durch den das Jetzt im Gegensatz zum Einstigen steht.

Lengsfeld befragt nun einen katholischen und einen evangelischen Dogmatiker aus der Zeit zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien danach, wie dies heute zu sagen wäre. Bei Scheeben ist der Adam vor der Sünde ganz nach dem Bild des Menschen Jesus Christus entworfen. Danach vererbt er das Fehlen der Gnade an alle seine Nachkommen. Barth stellt in den frühen exegetischen Schriften die doppelte Bestimmung des Menschen heraus. Ein jeder ist in Adam verdammt, ein jeder in Christus erwählt. Im ersten Kommentar zum Röm ist damit ein kosmischer, im zweiten ein geschichtlicher Vorgang gemeint. Die Dogmatik Barths dagegen macht Christus zum eigentlichen Adam, an dem sich zeigt, was der Mensch vor Gott ist. Ohne Christus ist er ganz der Sünde verfallen. Dafür ist der biblische Adam ein besonders deutliches und erstes Beispiel. Lengsfeld lobt an Scheeben, daß er die heilsgeschichtliche Absicht des Paulus und das Ineinander von Schuld und Verhältnis durchhält. Aber eben das geschieht auf Kosten der Typologie. Es geht ihm nicht um einen Adam, der zu Christus im Widerspruch steht, sondern um einen, der ihm zunächst als Mensch in allem entspricht. Barth verzichtet wortlos auf die Annahme, daß alle Menschen biologisch von einem einzigen Urvater abstammen. Aber dadurch geht ihm das Verhältnis der Sünde verloren, das durch Adams Schuld auf uns lastet. Lengsfelds eigener Vorschlag, den er voll Bescheidenheit auf die letzten 17 Seiten verbannt, geht von der doppelsinnigen Geschichtlichkeit aus, die heute vom Menschen ausgesagt wird. Er ist zugleich durch Raum und Zeit von Gott und Mitmensch getrennt und doch auch wieder mit ihnen der Möglichkeit nach verbunden. Beides stellt sich in unserer Sprache heraus, die zugleich verständlich und mißverständlich ist. Die vorgegebene Trennung, die in der Sünde zur Wirklichkeit wird, läßt auf einen Anbeginn schließen, an dem der Mensch die Gemeinschaft mit Gott und Mitmensch nicht wollte. Mit Christus beginnt die Gemeinsamkeit wieder, die sich einst vollenden soll.

Diese Lösung ist modern und kommt ohne biologische Kunstgriffe aus. Nur lehnt sich Lengsfeld in der Exegese fast zu eng an E. Brandenburger an, in der Philosophie an den bedeutenden Versuch von F. Ulrich. So sehr sollte sich die Dogmatik nicht an ihre Gesprächspartner binden, auch der kirchlichen Botschaft, die sie entfalten muß, darf sie sich selber ein Urteil über die Möglichkeit einer exegetischen oder philosophischen Deutung bilden. Geschichtlichkeit ist in der Schrift immer theologisch verstanden. Bindung an Gott und Gemeinschaft mit dem Mitmenschen gehören in der Absicht, nicht im Wesen zusammen. Auch ist nie nur das Sein, sondern immer auch die Tätigkeit des geschichtlichen Menschen gemeint. Daher gilt Adam im Garten als Gärtner, auf dem Acker als Bauer, bei Paulus als ein tätiger Sünder. Überhaupt beschreibt der Apostel Sünde immer wieder, auch im Röm, durch einen Katalog von Untaten. An Christus ist ihm der tätige Gehorsam wichtig, den er leistet und zu dem er uns frei macht. Daß die Schrift Geschichte meist als Familiengeschichte darstellt — auch Paulus übernimmt das Röm 1,3 Gal 4, 22 ff. u. ö. — meint nicht eine biologische Gemeinsamkeit, sondern die tätige Ausbreitung des Menschen über die Erde hin. Sünde müßte dabei als Alleinarbeit, nicht nur als Alleinsein, Erlösung eher als Zusammenarbeit, nicht nur als Gemeinschaft gelten. Vorgegeben ist eine Lage des Menschen, in der er sich selber helfen will, auch in Gemeinschaft mit andern aber eben ohne den Schöpfer. Darin ist Adams Erbteil zu erblicken, der den Garten ohne Rücksicht auf das Gebot des Schöpfers bestellen wollte. Durch Christus nimmt Gott das Zusammenwirken mit dem Menschen wieder auf. So betrachtet, bleibt es fraglich, ob die dogmatische Erbsündenlehre allein auf die antignostische und nichtgnostische Verwendung der gnostischen Adam-Christus-Parallele begründet werden darf. Nur das lehrt sie sicher, daß die Sünde Adams und seine Erbschaft nicht ohne die Heilstat Gottes in Christus und ihre Verwirklichung am Sünder zu sehen ist. Auch daß die Lehre von der Erbsünde heute neu zu formulieren wäre, hat Lengsfeld deutlich bewiesen. E. Haible, Loffenau

Stelzenberger, Johannes: Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn, Schöningh 1965, 387 S. Lw. 24,80 DM, brosch. 20,80 DM. Die erste Auflage von Stelzenbergers Moraltheologie ist in der TThZ besprochen worden. Es darf als gutes Zeichen gesehen werden, wenn nach 12 Jahren eine neue Auflage erscheinen kann. Der Aufbau des Buches ist derselbe geblieben. Zur Neufassung und Neuordnung mehrerer Paragraphen ist St. wohl durch Erfahrungen in seinen Vorlesungen veranlaßt worden. Der Gedanke, die Sittenlehre als Lehre von der Königsherrschaft

Gottes zu bestimmen, erscheint heute recht glücklich, nachdem das II. Vatikanische Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche im 2. Kapitel vom „Volk Gottes“ spricht. Die Dekrete des Konzils werden in einer neuen Auflage eingearbeitet werden müssen; der jetzige Text war schon vor dem Abschluß des Konzils fertiggestellt. Auch in der 2. Auflage ist nur die wichtigste grundsätzliche Literatur angegeben. St.'s Buch ist ohne Zweifel eine gute Hilfe für das Studium der Moraltheologie. N. Seelhammer, Trier

Hofmann, Rudolf, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. M. Hueber-Verlag, München, 1963, XI + 298 S. Lw. 14,80 DM.

In der Reihe: Handbuch der Moraltheologie, herausgegeben von Marcel Reding, nimmt der Band VII, der hier angezeigt ist, einen bedeutenden Platz ein sowohl durch sein Thema als auch durch die Bearbeitung durch R. Hofmann. Verf. sagt S. 2: „Jede Wissenschaft offenbart ihre Lebendigkeit . . . durch die Mehrzahl der systematischen Entwürfe . . ., in denen sie sich darstellt, eben dadurch, daß sie auf immer neuen Wegen Erkenntnisse und Antworten sucht.“ Daraus folgert er zu Recht, daß eine moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre die Aufgabe hat, die verschiedenen versuchten Erkenntniswege und Forschungsmittel miteinander zu vergleichen, die in ihnen sich bekundenden Motive, Kräfte und Grenzen zu würdigen und aus ihrer Gemeinsamkeit und Verschiedenheit Wege für eine „formale Förderung der Forschung und tieferes Verständnis des Lehrgehaltes“ zu finden.

Dieser Aufgabe ist u. E. Hofmann in dem vorliegenden Buch in glücklicher und überzeugender Weise gerecht geworden: er betont die katholische Sittenlehre als theologische Disziplin und hebt sie damit von der natürlichen Ethik ab. Sie nimmt ihren Inhalt und ebenso ihre spezifisch christliche Zielsetzung und Motivierung aus der Offenbarung und steht im Dienst der Lehrverkündigung. Dabei werden die natürlichen Sachverhalte nicht gelegentlich mit den Fragen, die der Christ mit allen Menschen gemeinsam hat und die in der Heilsordnung nicht aufgehoben sind. So stellt sich von selbst die schwierige Frage nach der „Natur“ und dem „Natürlichen“ — wie auch den mit der philosophischen Ethik gemeinsamen Begriffen des Sittlichen überhaupt, der Freiheit des Willens als Entscheidungsfähigkeit, Gewissen, Gesetz, Schuld, Verantwortung, das Gute als sittliche Norm und seine Verwirklichung (40—60 und 157—186). Den sehr instruktiven Abschnitt über die Entwicklung moraltheologischer Fragen und Probleme in der Geschichte der Kirche will H. nicht als „Abriß der Geschichte der Moraltheologie“ verstanden wissen. Er zeigt hier, welche Bestrebungen der moraltheologischen Arbeit Bedeutung gewannen und welche Linien als charakteristisch zu erkennen waren und zu Systemen geführt haben. In einem eigenen Abschnitt (167—217) behandelt H. die im Buchtitel genannte Frage nach der Methode der MTh, wobei er die einzelnen skizziert und in Zusammenhang bringt. Es lag nahe, hier über den Sinn und die Berechtigung der Kasuistik zu sprechen. Auf die Frage, ob in der Moraltheologie ein System nötig sei, antwortet H.: „Fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis ist immer auf dem Wege zum System . . . der Ordnung der Einzelfragen und Einzelkenntnisse nach Gesichtspunkten. Dem System kommt eine echte, unersetzbare Erkenntnisfunktion zu“ (S. 203). Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen über das Grund- und Einheitsprinzip der Moraltheologie (§ 11), wo einige Versuche, ein Grundprinzip bzw. Grundidee aus der Heiligen Schrift zu nehmen, skizziert und kritisch beleuchtet werden. Mit Recht widmet H. einen eignen Abschnitt der „Nachfolge Jesu als Grundprinzip der MTh“ (§ 12), einmal weil hier Jesus am klarsten als gnadenhafte Mitte und Vorbild erscheint, aber auch weil so der personale Charakter des sittlichen Handelns und seine Verwirklichung als personale Vollendung vielleicht am stärksten gesehen wird. Nach einer Gegenüberstellung der MTh mit den anderen theol. Disziplinen bildet den Abschluß eine Erörterung über die Anordnung des moraltheol. Lehrstoffes, wobei die einzelnen Versuche z. B. das Schema des Dekalogs, der Tugenden, der Lebensbereiche kritisch gewürdigt werden. Das Buch enthält mehr, als der Titel auf den ersten Blick vermuten läßt. Die wohl abgewogenen Ausführungen sind nicht nur ein guter Beitrag zur Klärung des Themas, sondern eine anregende Einführung in die Grundfragen der Moraltheologie. N. Seelhammer, Trier

Hörmann, Karl: Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche. Wien, Dom-Verlag 1964, 112 S. 7,80 DM kart.

Der Prof. für Moraltheologie an der Universität Wien erörtert hier noch einmal die viel besprochene Frage nach der sittlichen Beurteilung von Krieg und Frieden. Er erinnert zunächst an die Friedensbemühungen der Päpste seit der Zeit vor dem ersten Weltkrieg. Ganz von selbst ergibt es sich, daß der Arbeit Pius' XII. größerer Raum gewidmet wird, ohne daß andere wie z. B. Johannes XXIII. und Paul VI. vergessen werden. H. zeichnet im 1. Kapitel hauptsächlich den Stand der Friedensbemühungen nach 1944 durch die Kirche und internationale Vereinigungen (1—22). Im 2. Abschnitt legt H. noch einmal die traditionelle katholische Lehre über den Krieg dar, speziell die Frage nach dem gerechten Grund und der gerechten Kriegführung (23—40). Ganz aktuell ist der 3. Abschnitt: der moderne Krieg im moraltheologischen Urteil. Hier kommen die Fragen des Angriffs-

und Verteidigungskrieges, der Gewaltlosigkeit oder erlaubten Verteidigung zur Spache; dazu die schwierige Frage, ob ein moderner Krieg, speziell ein Atomkrieg, überhaupt sittlich erlaubt sein könne. H. geht ein auf die Momente für und wider, die aus rationalen und emotionalen Gründen hinsichtlich der Wirkungen vorgebracht werden. Er zitiert nüchtern abgewogene Äußerungen Pius' XII., die das Ziel haben, sowohl zu warnen vor der Gefahr für die ganze Menschheit, als auch für das Recht der unschuldig Angegriffenen einzutreten. Hier wird auch auf die von anderen Seiten gemachten Schritte zur Beseitigung der Kriegsgefahr hingewiesen. Eine eigene Überlegung gilt der Begriffsbestimmung des „totalen Krieges“, der Frage, ob es erlaubt ist, in einem Atomkrieg mitzuwirken, ob es überhaupt noch erlaubt ist, an der modernen Forschung mitzuwirken, die zu so schrecklichen Wirkungen führt? Auch hier folgt H. den Aussagen Pius' XII. und legt seine eigene Meinung gut fundiert und nüchtern vor. Das wird besonders in den „Anmerkungen“ (S. 76–109) sichtbar. — Wenn H. begreiflicherweise keine neuen Lehren vortragen kann, so ist seine Schrift ein guter zusammenfassender Beitrag über die von der kirchlichen Leitung und von den Theologen gesehene Problematik und die den Christen gestellte Aufgabe. — Wenn ein Hinweis erlaubt ist, so ist es der, daß die eigentliche positive Friedensaufgabe und die Möglichkeit, sie zu verwirklichen, gegenüber den — wichtigen und richtigen — Darlegungen über den Krieg — zu kurz kommt!

N. Seelhammer, Trier

Schlösser, Alfons: Kirche, Anspruch und Ärgernis. Die Botschaft des Konzils an unsere Zeit. Mit einem Geleitwort von Bernhard Häring. — Regensburg: Pustet-Verl. 1965. 214 S. Lw. 13,80 DM.

Der Verfasser versteht es, die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche mit Geschick und Gespür für die Probleme des heutigen Menschen dem Leser zu verdeutlichen. Er zeigt ausgehend vom atl. Verheißungswort Gottes „Ich werde sagen: Du bist mein Volk“, daß Gott wirklich eine Kirche im Sinn gehabt hat, und er vermag Verständnis dafür zu wecken, daß der Plan Gottes mit der Kirche sinnvoll ist bis hin zu ihrer hierarchischen Struktur, Rechtsordnung und Lehrautorität. Vor allem gelingt es ihm, bei der Darstellung des tiefsten Wesens der Kirche zu zeigen, daß die Kirche mehr als ein notwendiges Übel ist, daß ihr tiefstes Wesen (Volk Gottes zu sein, das vom Worte und vom Leibe Christi lebt und auf diese Weise selbst zum Leibe Christi wird) eine Wahrheit ist, die das religiöse Dasein jedes Christen erhellen und durch die ganze christliche Frömmigkeit einen neuen Sinn und eine neue Färbung erhalten kann. Darum wird der Christ beschrieben als einer, der aus der Kirche geboren, in die Kirche hineingeboren und so Kirche geworden ist. Über den Sendungsauftrag des Laien und über die Heilsnotwendigkeit der Kirche wird ebenfalls nüchtern und deutlich gesprochen. Ein für die Lektüre des Priesters und des Laien gleicherweise empfehlenswertes Buch.

J. Schmitz, Mainz

Einwände gegen den Katholizismus. Acht Beiträge. Hrsg. v. Michael de la Bedoyere. — München: Beck-Verlag 1965. 213 S. (Becksche Schwarze Reihe, 39) Paperb. 9,80 DM.

Unter „Katholizismus“, gegen den sich die vorgebrachten Einwände richten, ist das besondere Gepräge der römisch-katholischen Kirche verstanden, genauer: ihre „überholten Traditionen und geschichtlich bedingten Schwächen, die trotz der von Papst Johannes begonnenen Reform noch fortbestehen“ (Einleitung, 13). Die Beiträge, mit Ausnahme des letzten Beitrags vom Erzbischof Roberts, stammen von Laien. Sie sind von sehr unterschiedlichem Wert. Informativ und lesenswert sind die beiden Beiträge von H. P. R. Finberg „Kirchenzensur“ und R. Haughton „Die Freiheit und das Individuum“. Der erste Beitrag von M. Goffin verrät viel Geschick im Aufspüren und Anprangern von Mißständen, die es in der Kirche der Vergangenheit und Gegenwart gegeben hat und noch gibt, er verrät aber wenig historisches Verständnis, obwohl die Verfasserin als Historikerin charakterisiert wird; vor allem passiert ihr auch das Mißgeschick, daß unversehens auch Glaubenslehren unter das Unkraut geraten, das sie reißen will. Am verwunderlichsten ist der Beitrag von G. F. Pollard, der eine christliche Philosophie anpreist (175), vor der jeder zurückschrecken muß, der von der Aufgabe der Philosophie heute eine Ahnung hat; der ein Offenbarungsverständnis durchsetzen will, das weit am Zeugnis der Schrift vorbeigeht; und der nicht zuletzt sich durchweg gegen ein Gespenst der Scholastik und des Thomas v. Aquin zur Wehr setzt, das an der historischen Wirklichkeit derart vorbeigeht und derart unwissenschaftlich ist, daß man sich fragt, worauf sich seine Kennzeichnung „katholischer Philosoph“ überhaupt stützt (213) — dem Artikel nach zu urteilen entwertet hier das Adjektiv das Substantiv. — Das Buch vermag durch die angeprangerten Mißstände, die aber nicht nur in der Einleitung als „grobe Verallgemeinerungen“ daherkommen (8), vielleicht zur Gewissensforschung anzuregen. Aber das Ziel, das in der Einleitung diesen Beiträgen unter-

stellt wird, „im Geiste von Papst Johannes Neuland zu erobern“ (13), erreicht kaum einer von ihnen. J. Schmitz, Mainz

Häring, Bernhard: Macht und Ohnmacht der Religion. Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verlag 1965. 250 S. (Herder-Bücherei 236) Kart. 3,95 DM.

Dieses preiswerte Buch enthält im wesentlichen die beiden ersten der drei Hauptteile des erstmals 1956 unter diesem Titel erschienenen Werkes, dessen erster Teil durch das Kapitel „Religionssoziologie im Lichte des biblischen Begriffs Kairós“ erweitert und dessen zweiter Teil durch den Wegfall des Kapitels „Religion und Zeitgeist“, das V. Schurr geschrieben hatte, gekürzt ist. In der Übersicht über den zweiten Teil (81) ist dieser Änderung allerdings noch nicht Rechnung getragen.

Das Buch ist keine empirische Religionssoziologie (die sich seit dem Zweiten Weltkrieg in einem Reichtum an Publikationen immer mehr mit der Erforschung des Einflusses der verschiedenen gesellschaftlichen Gegebenheiten auf das religiöse Leben begnügt, sich in ihrer Fragestellung weitgehend an den Bedürfnissen der Praktiker der großen kirchlichen Gemeinschaften orientiert, darum meist zu unkritisch einen vorgegebenen Begriff der „Kirchlichkeit“ als Bezugsrahmen hinnimmt und dadurch das Grundproblem der Religionssoziologie, das Wechselverhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, lediglich noch unter einem parochialen Blickwinkel angeht), sondern ein Werk über diese Wissenschaft, das deren theologische und seelsorgliche Bedeutung gut herausstellt. Der Verfasser will der Weiterentwicklung der religionssoziologischen Wissenschaft und Forschung dadurch dienen, daß er „die Einzelerkenntnisse in den großen Rahmen der Sozialtheologie stellt“ (11). In Abhebung von jeglichem Soziologismus, der die Religion einfachhin soziologisch als Widerspiegelung oder Produkt irgendwelcher gesellschaftlicher Strukturen oder Wandlungen erklärt (82), unterscheidet der Verfasser zwischen einer „wesenhaften Gestalt“ und einer „gesellschaftlich zu erklärenden Hülle“ der Religion (15) und versucht, die „wesenhafte Gestalt“, die „unverlierbare Wahrheit“ und die „wesentliche Verfassung“ des Christentums dadurch nicht preiszugeben, daß er davon die geschichtlichen Formen und Wirkweisen abhebt, die soziologisch erklärbar sind und rechtens dem geschichtlichen Wandel unterliegen. Der konkreten Durchführung dieser Unterscheidung, der Beantwortung der Frage „Was ist an der Religion Wirkung oder Überbau der gesellschaftlichen Struktur?“ soll die Religionssoziologie dienen; damit wird die theologische Relevanz und der Dienst deutlich, den diese Wissenschaft der Theologie und Seelsorge zu leisten vermag.

Die theologische Propädeutik des ersten Hauptteils, der die soziale Seite der christlichen Religion ins Bewußtsein hebt, um den Stellenwert der Religionssoziologie im Gesamt der Religionswissenschaft und Theologie aufzuzeigen (82), behandelt die theologischen Grundfragen: Religion als Gemeinschaft und gemeinschaftstiftende Macht, das Verhältnis von Reich Gottes und Welt, Kirche und Staat, Religionssoziologie im Lichte des biblischen Begriffs kairós und die Theologie des Milieus. Der zweite Hauptteil behandelt von den Kernproblemen der Religionssoziologie die Themen: Religion und Gesellschaft im allgemeinen, Elite und Masse in religionssoziologischer Sicht, Religion und Staat, Religion und Wirtschaft, Religion und Kultur. Jedes Kapitel enthält in einem Anhang weitere Literatur zum Thema. In diesem Werk spricht sich eine der geschichtlichen und gesellschaftlichen Welt gegenüber unbefangene und offene Theologie realistisch und redlich aus; dadurch ist sie fähig, der religiösen Erneuerung und Vertiefung und dem apostolischen Einsatz aller Christen zu dienen durch Hinführung zur echten Anpassung an die gesellschaftlichen Formen der Umwelt. Gerade so vermag sie auch die Gefahren, die die Lebenskraft des Christentums bedrohen, zu meiden und zu überwinden: seine Aushöhlung durch die Verweltlichung, durch den Sieg des Gesellschaftlichen über die Religion, und die Ohnmacht der Religion, die ihren Grund in einem Sich-Klammern an vergangene gesellschaftliche Formen oder in dem Rückzug in die reine Innerlichkeit hat. — Dieses preiswerte Bändchen der Herderbücherei ist ein empfehlenswertes Werk, das verdient, intensiv gelesen zu werden. J. Schmitz, Mainz

Hasenfuß, Josef: Soziologismus und Existentialismus als Religionsersatz. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1965. 168 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, XVIII, Bd. 1) Kart. 4,50 DM.

Der Verfasser gibt in dieser aus vier Teilen bestehenden Untersuchung im ersten Teil (Einführung) eine vorläufige Beschreibung, Gegenüberstellung und Entwicklungsgeschichte des Soziologismus und Existentialismus und eine Klärung der Begriffe Religionsersatz und Ersatzreligion; im zweiten Teil bespricht er näherhin die verschiedenen Spielarten des Soziologismus in Frankreich, England, Amerika und Deutschland, im dritten Teil werden dann „ersatzreligiöse Strömungen des Existentialismus“ dargestellt. Der Schlußteil (4. Teil) bietet eine zusammenfassende Kritik dieser beiden Strömungen als „Ersatzreligionssysteme“.

Der Verfasser beansprucht ein Thema zu behandeln, über dessen Aktualität kein Wort zu verlieren sei (6). Er will die dem Christentum von seiten des Soziologismus und Existentialismus drohenden Gefahren deutlich machen und zugleich zeigen, wie die in diesen geistigen Bewegungen verabsolutierten Teilwahrheiten in der christlichen Religion in echter Weise integriert sind. Die Art und Weise der Behandlung des Themas läßt aber seine Aktualität in keiner Weise deutlich werden. Über die Entwicklungsgeschichte und die verschiedenen Spielarten des Soziologismus bekommt man bis zur Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg einen guten Überblick — aber seit einer Generation hat sich auf diesem Gebiet, der zitierten Literatur nach zu urteilen, nichts mehr getan. Auch beim Lesen des Abschnittes über den Existentialismus und seine ersatzreligiösen Ausformungen hat man den Eindruck, seit den dreißiger Jahren sei diese Bewegung erstarrt. Was u. a. über K. Barth gesagt wird, übersieht vollständig die Entwicklung im Schaffen dieses Theologen, der zwar in der Frühzeit mehr auf die Gebrochenheit des Denkens reflektierte, dagegen später mehr auf die Verheißung, die dem menschlichen Denken damit gegeben ist, daß es in den Dienst der Botschaft treten darf; im Zuge dieser Entwicklung tritt der Einfluß des Kierkegaardschen Paradox-Denkens zurück zugunsten eines Bestrebens, die Einheit des göttlichen Handelns zu verstehen (H. Gollwitzer). Auch der Versuch, die reformatorische Bewegung in der Christenheit für die Entwicklung hin zu den extremen Formen des Soziologismus und Existentialismus haftbar zu machen (142 ff.), überzeugt genau so wenig wie der vor dem letzten Weltkrieg von katholischen Theologen immer neu gepriesene „Synkretismus“ des katholischen Christentums „aus dem Pleroma des Evangeliums“ (149 ff), das als „umfassendes Ja“ im Sinne einer Wertbejahung auf der ganzen Linie hingestellt wird, wobei solche theologische Spekulation sich in keiner Weise von der realen Lage des Katholizismus befreien ließ, der damals weder nach außen noch nach innen hin besondere Offenheit zeigte (M. Seckler). Das Buch hätte so vor dreißig Jahren geschrieben werden können.

J. Schmitz, Mainz

Schlette, Heinz Robert: Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute. — Köln: Bachem-Verlag 1965. 99 S. Kart. 6,40 DM.

Einer klärenden Abgrenzung der Begriffe „Nichtchristenheit und Unglaube“ (13–18) folgen Überlegungen zum Thema: „Kritik der Nichtchristen am Christentum — eine religionsphilosophische Analyse“ (19–49). Kritiker des Christlichen und Religiösen werden „verständlich“ gemacht. Eine „Selbstkritik der Kirche“ müßte um eine Abgrenzung des Verständlichen vom „historisch Hinzugekommenen“ (48) bemüht sein. Kirche ist „ihrem Wesen nach stets auf dem Wege zu sich selbst“ (50). Sie kann auch bei anderen Konfessionen, Religionen, Weltanschauungen lernen; der nichtchristliche Humanismus hat gewaltige Leistungen aufzuweisen (52). Eine „universalistische Sicht der Heilsgeschichte“ (54) verlangt „theologische Respektierung der Nichtchristenheit“ (53). Es ist „nicht abwegig, ein Gespräch mit dem Agnostizismus und Skeptizismus für sinnvoll zu halten“ (61). Auch der formale, schuldhaftige Unglaube hat „einen Sinn im ganzen der Heilsgeschichte“ (71). Dessen muß sich eine echte Missionstheologie bewußt sein (68 ff). „Eine Metamorphose der katholischen Mentalität ist notwendig“ (79).

In einem auf Thesen von J. B. Metz fußenden Ausblick reflektiert R. Schlette über die „Strukturelle Verchristlichung der Welt“ (81 ff). Die „fundamentale Christlichkeit der Neuzeit“ (82) läßt sich durch den Hinweis aufzeigen, „daß Worte wie Subjektivität, Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, aber auch Toleranz, Intersubjektivität, Menschenrechte, ja, selbst Arbeit, Technik und Wissenschaft Konzeptionen bzw. Gegebenheiten benennen, die ihrer Struktur nach biblisch-christlich sind“ (83). Damit befinden sich Christen wie Nichtchristen immer schon in der gleichen Ausgangslage. „In dem geistigen Ansatz der anthropozentrischen Denkform liegt die Tendenz zur allgemeinen Verwirklichung der hominisierten Welt, deren Struktur wir... für die christliche halten“ (85). Hominisierung braucht indes noch nicht Humanisierung zu sein (86); es dreht sich alles um die Deutung dieses Faktums der gemeinsamen historischen und denkgeschichtlichen Grundlage bzw. Entwicklung (86/87). Die anregende Studie ist Anlaß für ein bedächtiges Prüfen der „Strukturalen Verchristlichung der Welt“. Augustinus z. B. hat von Gott dem Schöpfer und Weltregenten her die Problematik Christentum und Welt in Angriff genommen.

L. Berg, Mainz

Theologische Akademie. Hrsg. v. Karl Rahner SJ und Otto Semmelroth SJ. Band I und II. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1965. 116 und 118 S., Paperback-Ausg., je Band 6,80 DM.

Die von K. Rahner und O. Semmelroth herausgegebene Reihe „Theologische Akademie“ (bisher in zwei Bänden) ist eine simultane Publikation von im Rahmen einer Akademie gehaltenen Referaten, aus diversen theologischen Disziplinen.

Band I beinhaltet einen bibelwissenschaftlich sehr aufschlußreichen Beitrag von N. Lohfink über den religionsgeschichtlichen Ort des abrahamitischen Gottes (9–26); eine

von H. Oglermann gegebene Analyse der Alternative „Philosophie oder Offenbarung nach Karl Jaspers“ (27–52); eine Studie O. Semmelroths: „Die Selbstdarstellung der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ (53–73); gegenwartsbezogene Ausführungen K. Rahners: „Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils“ (74–98); schließlich ein Referat von B. Schüller über „Religionsfreiheit und Toleranz“ (99–116).

Jeder Beitrag verdiente eingehende kritische Würdigung. Die Auffassung vom „Recht... von anderen nicht mit Gewalt (am Sich-sinnlos-Betrinken) ... gehindert zu werden, solange man nicht die Rechte anderer oder der Gemeinschaft verletzt“ (108), ist allerdings nicht weit von der heutigentags mehr oder minder offen propagierten religionsfreien, humanistischen Lebenspraxis einer absoluten sittlichen Autonomie des Menschen entfernt. (Vgl. die relativ anarchistischen Färbungen von Veröffentlichungen im angelsächsischen Sprachbereich und gewisser Publikationen seitens der Humanistischen Union in Deutschland.)

In Band II stellt B. Schüller wohlabgewogene Thesen über „Das irrgewissen“ (7–28) auf. Davon ausgehend, daß „der Gewissensanruf... grundsätzlich Ruf in die Heilsentscheidung“ ist (13), „jene Instanz, die den Menschen in die Verantwortung vor Gott ruft und ihm auch im einzelnen und Konkreten angibt, in welchen Werken er diese Verantwortung vor Gott wahrzunehmen... hat“ (16), definiert Schüller die Gewissensfreiheit als „Freiheit zur Verantwortung vor Gott, die Freiheit zum Gehorsam“ (17). Vor allem legt er Nachdruck darauf, daß niemand genötigt werden darf, „gegen den eindeutigen Spruch seines Gewissens zu handeln“ (18). Das oft antreffbare Phänomen des persönlich unverschuldeten Gewissensirrtums erklärt der Verfasser mit der „allgemeinen Schuldverhaftung des Menschengeschlechtes seit der Ursünde“ (23). Gerade dabei wird die Notwendigkeit der Gewissensbildung einsichtig. „Im Gegenüber meines Gewissens zur Kirche vermittelt sich das Gegenüber meines Gewissens zu Christus“ (25), so daß das, „wozu uns Gewissen, Christus und Kirche rufen, ... immer ein und dasselbe“ ist (28). Einen bibeltheologischen Beitrag steuert J. Haspecker bei: „Wunder im Alten Testament“ (29–56). Über Symbolik und existentielle Bedeutung der Sakramente referiert H. B. Meyer (57–78). A. Haas vermittelt einen biographisch und wissenschaftlich gleich interessanten Einblick in „Teilhard de Chardin. Persönlichkeit und Werk“ (79–99). Den Abschluß bilden sinnig abgewogene Reflexionen O. Semmelroths zu dem Problemkreis „Glaube als Gnade“ (100–118).

Diese Veröffentlichungen erörtern aktuelle Fragestellungen, regen weiterboherndes Studium an und sind religionspädagogisch willkommene Unterlagen. L. Berg, Mainz

Congar, Yves OP: Für eine dienende und arme Kirche. — Mainz: Grünewald-Verlag 1965. 127 S. (Grünewald-Reihe), Kart. 8,80 DM.

Unter dem Thema „Die Hierarchie als Dienst“ (17–71) analysiert der Verfasser „evangelische Texte und literarische Tatsachen des Neuen Testaments“ (17 ff), wendet sich dann dem „Historischen Schicksal“ zu, das Autorität und Gehorsams-Dienst innerhalb der Kirche erfahren haben (30 ff) und arbeitet schließlich „das christliche Verständnis der Autorität“ (57 ff) heraus. In einem 2. Teil befaßt sich der Autor mit den Titeln und Ehren in der Kirche: Der Einbruch der Verrechtlichung (57 ff) — Wie die Kirche ein herrscherliches Aussehen bekam (80 ff). Das Buch schließt mit theologischen Überlegungen über das Geheimnis der Armen (105 ff) und mit bischöflichen Worten „über eine dienende und arme Kirche“ (119 ff).

Die Hierarchie als diakonischer Dienst ist an Hand neutestamentlicher und patristischer Texte reich belegbar. Bis ins 17. Jahrhundert wird sie so aufgefaßt, was aber eine Akzentuierung der Autorität keineswegs ausschloß (30 ff; 68) und auch der seit Konstantin geübten Verleihung von Insignien, Titeln, Privilegien und Ehrenstellen an die kirchlichen Oberen nicht entgegenstand (34 ff). Die eigentliche Verrechtlichung (75) beginnt mit dem Reformwerk Gregors VII. und führt geradezu eine Mystifizierung der Autorität (44) herbei, die volle Identität von göttlichem Willen und institutionellen Formen behauptet (51). Congar meint, dieser — als Irrweg zu brandmarkenden — Justifizierung müsse die „Gnade der Wirklichkeit des lebendigen Gottes“ und die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen entgegengestellt werden; denn wahre Autorität sei wache, eifrige Sorge und heilige Verpflichtung in einer dienstbereiten Gemeinschaft (70). Wenn auch konkrete Hinweise auf aktuelle Verwirklichung der kirchlichen Armut nicht geboten werden, so liegt das Verdienst des Verfassers doch darin, daß er in diesem vier Arbeiten zusammenfassenden Bändchen (9) philologisch ausführlich und exakt die biblische Grundlegung zu einem wesentlichen ekklesiologischen Element gegeben und die entsprechende historische Exemplifizierung geleistet hat. L. Berg, Mainz

Küng, Hans: Christenheit als Minderheit. — Die Kirche unter den Weltreligionen (theologische Meditationen 12). Benziger-Verlag Einsiedeln 1965. 63 S. 3,90 DM.

Seit dem Vortrag von Karl Rahner vor katholischen Publizisten 1954 in Köln über die

„Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt“ ist das Wort von der „Diasporasituation“ und von den „anonymen Christen“ nicht mehr verstummt. Zehn Jahre später hat Hans Küng auf dem Eucharistischen Kongreß in Bombay diese beunruhigenden und zugleich im Glauben befreienden Gedanken aufgegriffen und ausbreitet unter den Gesichtspunkten: Außerhalb kein Heil? — Fragwürdige Ekklesiozentrik — Gottes umfassende Gnade — Die Weltreligionen vor der Kirche — die Kirche für die Weltreligionen. Wir haben den Eindruck, daß die Bewußtseinslage vieler Christen noch nicht genügend von diesen Realitäten geprägt ist, trotz der fast schon Schlagwort gewordenen „pluralen Weltgesellschaft“.

H. Loduchowski, Bonn

von Balthasar, Hans Urs: Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung (Theologische Meditationen 13), Benziger-Verlag Einsiedeln 1966. 47 S. 3,90 DM.

Schon die Übersetzung des Mottos zwingt zum Mitdenken: „Sucht an erster Stelle das Reich, wo Gott herrscht und durch Gott alles stimmt. Der Rest wird euch zufallen“ (Mt 6, 33). Gerade für den deutschen Sprachraum, dem die Übersetzung von Basiliä mit „Reich“ problematisch geworden ist, bringt der Schweizer Theologe wesentliche Neubestimmung auf unseren Glauben heute und die Naherwartung damals sowie über Bibel und Endzeit.

H. Loduchowski, Bonn

Schlette, Heinz-Robert: Die Konfrontation mit den Religionen. Eine philosophische Einführung. Verlag J. P. Bachem Köln 1964. 80 S. 4,20 DM.

Bei der erstaunlichen Produktivität des Verfassers wird es höchste Zeit, diese seine seit 1963 in Nürnberg, Salzburg, Frankfurt und Dortmund gehaltenen Vorträge anzuzeigen. Durch seine übrigen Veröffentlichungen über die Religionen hat sich der Verfasser als kritischer und selbständiger Kenner ausgewiesen. Hier bietet er eine Einführung in das philosophische und theologische Selbstverständnis angesichts der Religionen.

H. Loduchowski, Bonn

Blomme, Robert: Widerspruch in Freiheit. Limburg, Lahn-Verlag, 965 (Werdende Welt Bd. 5) 144 S. Kart. 14,80 DM.

„Eine Analyse des heutigen Sündenbewußtsein und der Sünde“ will dieses Buch geben. Zuerst geht der Verfasser den Gründen für das weithin geschwundene Bewußtsein von der Sünde nach, er sieht aber auch Anzeichen für eine „Läuterung“. Er spricht über den „sündigen Menschen“, die Sünde als Handlung, die Sünde als Zustand und als transzendente Macht. Mit Recht legt B. Wert darauf, daß das sittliche Leben nicht gekennzeichnet sein darf durch die Frage: Was muß ich vermeiden? sondern: was muß ich tun, um mein Leben zum Gelingen zu bringen? Denn sittliches Leben ist fortwährendes Wachsen, Entfaltung und Reifen. Das gelingt nur in Berücksichtigung der naturgegebenen Beziehung auf Gott und die anderen Menschen. Die soziale Bedeutung der Sünde wird stark betont, „Kollektive Sünde“ dürfte kein glücklicher Ausdruck sein; ebenso ist „von Gott getrennt“ ungenau: durch die Todsünde wird der Mensch nur vom übernatürlichen Gnadenleben Gottes getrennt. Bei dem Unterschied von schwerer und läßlicher Sünde kommt es zwar auf den persönlichen Einsatz an, aber es darf auch die „Wichtigkeit des Objektes“ nicht übersehen werden. Fragwürdig ist S. 137 die Übersetzung und die darauf aufbauende Beweisführung: Jeder, der die Sünde tut, begeht auch die Bosheit; und die Sünde ist die Bosheit. Joh 3,4. Iniquitas heißt nicht einfach: Bosheit, sondern Unbilligkeit, Ungerechtigkeit! Cf. Georges, Lat.-Deutsch. Wörterbuch! Im griechischen Text steht: anomia = Gesetzlosigkeit! Vgl. Schnackenburg, Komm. zu Joh. S. 164; Wilh. Vrede, der erste Brief des heiligen Johannes, S. 163: Gesetzwidrigkeit.

N. Seelhammer, Trier

Gottesgebote sind Lebensgesetze. Fastenerziehung 1966. Zu einer neuen Geschlechtsmoral. Hrg. von der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle Haus Hohenegg. Hamm, Hohenegg-Verlag. 56 Seiten. Geh. 1,50 DM.

Der Hinweis auf dieses Heft als Hilfe für die Fastenerziehungswoche muß für 1966 zu spät kommen. Aber die Erziehung — also auch die geschlechtliche — ist eine immer gestellte Aufgabe, darum behält das Heft seinen Wert. Die Aufsätze beleuchten das Thema von verschiedener Sicht. F. Böckle erörtert kurz die heute unter den Moraltheologen diskutierte Grundlegung des Sexualethos und kommt zu wirklich „normativen Aussagen“ (S. 16). Schöllgen sieht in der modernen Verhaltensforschung sehr beachtenswerte Hinweise für das rechte Sexualverständnis und -verhalten mit dem Schluß, daß echte Lebensleistung und -tätigkeit die Grundvoraussetzung bei der Suche nach einem gleichwertigen Partner für die Ehe sein muß. Loduchowski fragt nach möglichen Methoden gesunder Sexualerziehung für die von so vielen Eindrücken und Einflüssen zerrissene (bewegte) heutige Jugend. Mehr von psychologischen bzw. psychotherapeutischen Überlegungen sind die Ausführungen von H. Böhringer geführt, die vielleicht nicht allgemeine Zustimmung finden werden, aber am Schluß (S. 38) klare Normen und

Weisungen bringen. P. Svoboda erweist sich in seinen Skizzen zu zwei Predigtreihen für die Fastenzeit als der bekannte Fachmann, Menschenkenner und erfahrene Seelsorger.
N. Seelhammer, Trier

Doms, Herbert: Gatteneinheit und Nachkommenschaft. Mainz, Grünewald-Verlag 1965, IX + 145 S. (Walberberger Studien. Theologische Reihe, Band 2). Lw. 17,80 DM.

Es geht dem Verf. in dieser Schrift um die grundsätzliche Frage nach dem *finis operis* des ehelichen Verkehrs. Die Klärung ist notwendig im Zusammenhang mit der Diskussion über die „Zwecke“ der Ehe und des ehelichen Aktes: *finis primarius* — *finis secundarius operis* und *operantis*; *opus naturae* — *opus hominis*. Doms entwickelt seine Gedanken in Auseinandersetzung mit Josef Fuchs: *De castitate et ordine sexuali* (Rom 1959). Er stützt seine Ausführungen auf heute gesicherte Erkenntnisse der Biologie und Medizin, die besagen, daß der eheliche Akt kein Zeugungsakt ist! Die möglicherweise folgende Befruchtung entzieht sich dem positiven Tun der Gatten und ist ein neues Geschehen: *opus naturae* (39). Allgemein gilt der eheliche Akt auch in der Zeit als erlaubt, in der sicher keine Zeugung möglich ist — also kann er keine Zeugung intendieren! Er ist spezifischer Ausdruck der ehelichen Liebe als Ganzschenkung in der Zweigeschlechtlichkeit — der Onanismus widerspricht dem, und ist deswegen sündhaft (36). Es ist wichtig, zu unterscheiden zwischen *finis primarius* der Ehe und des ehelichen Aktes. In kritischer Analyse vieler Texte moraltheologischer und kanonistischer Autoren zeigt Doms, daß objektiv falsche biologische und medizinische Vorstellungen zu Aussagen geführt haben, die bei Theologen noch weithin bestehen, aber nicht mehr zu halten sind. Die Stellungnahme hierzu bringt notwendigerweise immer dieselben Argumente und wirkt dadurch breit. Die Beweisführung wird aber auch eindringlich und m. E. überzeugend. Ob alle Leser sie sich zu eigen machen, ist schwer zu sagen. Jedenfalls hat Doms der Diskussion einen großen Dienst erwiesen.
N. Seelhammer, Trier

KIRCHENRECHT

Schöppe, Lothar, Dr. jur.: Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate (Dokumente. Herausgeber: Forschungsstelle für Völkerrecht und ausländisches öffentliches Recht der Universität Hamburg. Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel. Institut für Völkerrecht der Universität Göttingen. Band XXXV). — Frankfurt am Main — Berlin: Alfred-Metzner-Verlag, 1964. XL, 584 S. Ln.

Lothar Schöppe legt eine neue Sammlung von Konkordaten vor. Der Wortlaut des amtlichen Textes wird nach dem Vorwort (S. V) entweder ganz oder auszugsweise abgedruckt. Den fremdsprachigen Texten ist regelmäßig eine deutsche Übersetzung beigelegt, die in den Fällen, in denen sie nicht aus amtlichen oder privaten Veröffentlichungen übernommen werden konnte, von Schöppe selbst angefertigt worden ist. Jene Verträge, die Schöppe für besonders bedeutsam hält, sind im vollen Wortlaut in die Sammlung aufgenommen; andere werden nur mit einem Hinweis bedacht.

In der knappen Einführung kommt Schöppe auf Begriff und Bezeichnung, Abschluß, Form, Dauer und Sprache, Inhalt, Rechtsnatur und Geschichte der Konkordate zu sprechen. Die Ausführungen sind im allgemeinen sachkundig und präzise. Den Namen des Konkordates sollte man dem Übereinkommen zwischen der Gesamtkirche und dem Staat vorbehalten (S. XXI). Bei den Bemerkungen zur Geschichte der Konkordate sähe ich gern genauer unterschieden zwischen dem System des Staatskirchentums und jenem der Staatskirchenhoheit (S. XXVI).

Der besondere Wert der Veröffentlichung von Schöppe ist darin gelegen, daß die Konkordate seit 1800 wohl vollständig erfaßt und allesamt mit einer deutschen Übersetzung versehen sind. Dadurch wird weiteren Kreisen ein Kenntnis ihres Inhalts ermöglicht. Vergleichende Untersuchungen über Konkordate sollen durch die Tabelle zum Inhalt der Konkordate, das Sachregister und die ausführliche Bibliographie ermöglicht werden. Die nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Bibliographie ist besonders wertvoll. Wenn auch keine Vollständigkeit erzielt wurde, so sind doch auch kleinere Arbeiten nicht übersehen. Zeitliche Übersichten unterrichten über die Konkordatsabschlüsse vor 1800 und seit 1800, ein alphabetisches Verzeichnis der einzelnen aufgenommenen Konkordate folgt.

Erfreulich ist, daß auch schwer zugängliche Abkommen nun leicht zur Hand sind. Ich denke beispielsweise an die Konvention über die Einrichtung einer Kath.-Theol. Fakultät an der Universität in Straßburg vom 5. Dezember 1902 (S. 98 f.) und den geheimen Anhang zum Reichskonkordat (S. 35). Bedauerlich ist jedoch, daß bei doppel-sprachigen Konkordaten nicht immer beide Texte angegeben sind. Dies trifft beispielsweise auf das Reichskonkordat zu, wo der italienische Wortlaut fehlt. Dieser Mangel ist ein nicht unerhebliches Hindernis der Auslegung. Denn bei Schwierigkeiten ist der Rückgang auf die andere Sprache oft hilfreich.

Georg May, Mainz

ALTES TESTAMENT

Gottes Wort und Gottes Land. Hans Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag. . . hrsg. v. Henning Graf Reventlow. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht-Verlag 1965. 228 S. Lw. 28,— DM.

Der Titel dieser Festschrift ist kennzeichnend für das Leben des Geehrten, das er als deutscher Propst in Jerusalem und als Alttestamentler in Kiel verbrachte. Von den Beiträgen befassen sich jedoch nur 2 mit dem Gelobten Land, während die anderen 12 exegetischen, vornehmlich bibeltheologischen Fragestellungen gewidmet sind. A. Kuschke bietet historisch-topographische Beiträge zum Buche Josua, und S. Lehming stellt Erwägungen zur Zeittradition an.

W. Beyerlin kann überzeugend nachweisen, daß die paränetischen Elemente im Bundesbuch (Ex 21—23) nicht auf eine später im Sinne des Deuteronomiums erfolgte Bearbeitung zurückgehen, sondern im Festkult der alten Jahwegemeinde wurzeln. Eine ähnliche Korrektur weiß H. Graf Reventlow in Gebotskern und Entfaltungsstufen im Deuteronomium 12 anzubringen. Der Versuch einer genaueren Gattungsbestimmung dieses entscheidenden Kapitels führt ihn zu der Einsicht, daß „eine allmähliche Entfaltung des Stoffes durch lange Zeiträume“ (S. 183) vorliegt und daß das Deuteronomium seine Entfaltung zumeist Priesterkreisen verdankt. O. Eißfeldt fragt nach den Ehen Jakobs mit Lea und Rahel und zieht aus den Berichten Schlüsse über die Historizität der zwölf Jakobsöhne und der nach ihnen benannten Stämme, wobei er die novellistische Ausschmückung der Berichte abgrenzt. L. Rost nimmt die Gefährdung der Sara Gen 12, 10—20 zum Anlaß, Fragen zum Scheidungsrecht zu ventilieren. W. Rudolph behandelt Hosea 4, 15—19 textkritisch und exegetisch in Auseinandersetzung mit dem Kommentar von H. W. Wolff. O. Plöger vergleicht die Weisheit mit Hesiods „Werken und Tagen“.

Unter eine eigentümliche Überschrift stellt J. Hempel seinen Beitrag: Gottes Selbstbeherrschung als Problem des Monotheismus und der Eschatologie. Es geht ihm darum, das Wesen des lebendigen Gottes aufzuzeigen und verständlich zu machen, das sich etwa in den Rahmenversen des Sintflutberichtes enthüllt Gen 6, 5—8; 8, 20f. Dankbar ist man für die sehr dichte Arbeit von W. Eichrodt, Bund und Gesetz, in der er gegen Begrich und Jepsen die Verpflichtung des Bundespartners herausstellt und die für das NT bleibende Gültigkeit des Gesetzes über alle einseitige Kontroverse Gesetz und Evangelium hinaus betont. Man macht sich gerne den Vorschlag zu eigen, statt Gesetz das johanneische „Gebot“ für die bleibend gültige Verpflichtung des Bundespartners zu nehmen. Mit grundsätzlichen, durchaus akzeptablen Überlegungen zur Theologie des AT, in der H.-J. Stoebe sich mit beachtenswerten Gedanken in die moderne Diskussion einschaltet, schließt die Festschrift. Ihre Beiträge sind des inzwischen verstorbenen Geehrten würdig und geben einen Querschnitt durch die heute brennenden Fragen der Arbeit am AT.

H. Groß, Trier

Perlitt, Lothar: Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1965. X, 249 S. (Beitr. z. Zeitschr. f. d. atl. Wissenschaft 94) Lw. 42,— DM.

Letztlich geht es dieser aus einer Dissertation an der Kirchlichen Hochschule Berlin hervorgegangenen Monographie darum, die allzu pauschale Beurteilung Wellhausens für den Weg der atl. Wissenschaft zu korrigieren und rektifizieren. In einem langen 1. Teil (S. 1 bis 85) gibt P. die geschichtsphilosophischen und historiographischen Voraussetzungen. Hier wird nach den Entwürfen von Lessing, Herder und Kant die Geschichtsphilosophie Hegels entfaltet und sein Einfluß auf Niebuhr, Ranke und Mommsen aufgezeigt.

Auf dieser Basis hat dann Vatke (S. 86—152) als Schüler Hegels, ganz von dessen Geist inspiriert und in seinen Bahnen die israelitische Religionsgeschichte gedeutet und biblische Theologie vorgetragen. In die Kenntnis des AT selber wurde Vatke von seinem Lehrer de Wette eingeführt, doch überlagert bei ihm die spekulative Philosophie Hegels die Darstellung der Geschichte Israels und seiner Religionsgeschichte.

Wellhausen, dem der 3. Teil des Werkes (S. 153—243) gewidmet ist, bekennt in einem Brief an den Sohn Vates: „Ich habe von keinem Menschen mehr, von kaum einem so viel gelernt, als von Ihrem Herrn Vater.“ Doch kann P. überzeugend dartun, daß Wellhausen seine Sicht des AT nicht einfachhin im Fahrwasser der Hegelschen Geschichtsphilosophie geleistet habe. Wellhausen habe sich vielmehr nach seiner Einsicht „lex post prophetas“ einen eigenständigen Weg durch die Schriften des AT gebahnt. Mit reichlichen Dokumenten belegt P. die Auffassung, daß Wellhausen seit Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit selbständig seine Auffassung der Geschichte Israels verstanden und dargestellt hat, damit einer eigenen historischen Methode gefolgt ist. Kennzeichnend dafür sei vor allem die Bewertung der Priester und Propheten bei ihm; er komme von der Theologie, wenn er seine Aufgabe auch als Historiker gesehen habe.

Perlitt hat aus hoher Sachkenntnis sein Thema behandelt und einen beachtenswerten Ansatz gegeben für ein sachgerechtes Wellhausenbild. Die Forschung schuldet ihm dafür Dank.

H. Groß, Trier

Gunneweg, A. H. J.: *Levititen und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals.* — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht-Verl. 1965. 225 S. (Forsch. z. Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments, N. F., H. 89) kart. 24,— DM.

Um diesen nicht einfachen und leichten Fragenkomplex zu untersuchen, wählt die vorliegende Marburger Habilitationsschrift eine bessere Methode als vorhergehende Monographien. Die Vorgänger behandelten ihr Thema rein auf der Basis der klassischen Literaturkritik; Gunneweg ist dagegen bemüht, Überlieferungsgeschichtlich den Weg aufzuhehlen, den die beiden Größten Leviten und Priester in der atl. Geschichte genommen haben. Im 1. Teil untersucht er die Texte vor der josanianischen Reform, der 2. ist dann den Überlieferungen über Leviten und Priesterstämme nach der Kulturreform des Josias gewidmet. Bilden für den 1. Teil Einzeltexte des Pentateuch und von Ri die Fundstellen, so werden für den 2. Teil das deuteronomisch-deuteronomistische, priesterschriftliche Werk, der Verfassungsentwurf Ezechiels und das chronistische Geschichtswerk herangezogen.

Mit dieser von der Sache her bedingten Unterteilung des Stoffs, wie vor allem auch mit der josanianischen Reform als Scheidestelle der Überlieferung betrachteten Anlage des Werkes von G. kann man sich unbedenklich einverstanden erklären. Auch den Ergebnissen wird man weithin zustimmen, da sie in intensiver Arbeit am Text mit dem dauernden Blick auf den ganzen Entwicklungsgang behutsam und umsichtig gewonnen wurden.

Sie seien kurz vorgelegt: In der ältesten Zeit sind die Leviten mit den Priestern nicht identisch; sie sind Fremdlinge, haben deswegen einen besonderen rechtlichen und sozialen Stand. Trotzdem gehören sie aber zum Zwölfstämmebund. Im Laufe der Zeit und im Protest gegen Berufspriester bildet sich die Überlieferung heraus, daß die Aaroniden als Leviten Anspruch auf das Priestertum erheben, vor allem von Sadok an werden diese Ansprüche erhoben. So kommt es zur Verkündigung des Deuteronomiums, nach dem alle Leviten Priester und alle Priester Leviten sein sollen. Nach der Priesterschrift wird die Würde Aarons und seiner Familie noch erhöht, er wird als Levite Hoherpriester. Neben den Aaroniden werden die übrigen Leviten dann zum *clerus minor*. Ähnlich rechnet der Verfassungsentwurf Ezechiels mit einer doppelten Klasse des Kultpersonals. Schließlich werden die beiden Klassen des israelitischen Klerus im chronistischen Geschichtswerk erweitert und noch mehr differenziert; aber auch die unbedingte Notwendigkeit für die Mitglieder der beiden Klassen, auf Levi ihre Herkunft zurückzuführen, wird noch mehr betont.

Diese Monographie mag ein Beispiel dafür sein, wie kompliziert die Entstehung des atl. Priestertums und deswegen auch die Traditionen darüber sind. Jedenfalls wird die Forschung an dieser soliden Monographie nicht vorübergehen können.

H. Groß, Trier

Bücher zur Urgeschichte

- 1.) Trilling, Wolfgang: *Denn Staub bist du ... Eine Einführung in den Bericht vom Paradies und Sündenfall.* — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 148 S. Lw. 11,80 DM.
- 2.) Daniélou, Jean: *Vom Ursprung bis Babel. Genesis 1—11.* Aus dem Franz. übertragen v. G. Kappeler SJ. — Frankfurt: Knecht-Verl. 1965. 102 S. Linson 7,80 DM.
- 3.) Müller, Josef: *Die Heilsbotschaft von Genesis 1—11. Ein Handbuch zur Bibelkatechese über die ersten elf Kapitel der Genesis.* — Donauwörth: Auer-Verl. 1965. 117 S. kart. 7,80 DM.

Trilling führt mit diesem Bändchen die Behandlung der Vorgeschichte (vgl. TThZ 74, 1965, 251) fort. Im 1. Band wurde Gen 1 aufgeschlossen und für ein breiteres Publikum vorgelegt. In ähnlicher Weise geht T. hier auf Gen 2 und 3 ein. Zunächst wird eine knappe, leicht verständliche Erklärung des Textes, eingeteilt nach seinen Sinnzusammenhängen, gegeben. Es schließen sich an die Motive des Berichts, die Frage nach der literarischen Gattung und der Geschichtlichkeit. Die Darstellung mündet schließlich in eine theologische Zusammenfassung. Was von Band 1 gesagt werden konnte, trifft auch hier zu. T. ist wohlbewandert in der modernen Literatur, kennt die recht komplexen Fragestellungen der Urgeschichte und weiß geschickt einen Weg durch die oft widersprüchlichen Meinungen zu bahnen. Mit kluger Überlegung hat er die Frage nach der Geschichtlichkeit des Berichteten angefaßt und für so wesentliche Fragen wie Paradies, Erkenntnis von Gut und Böse, Schlange und den Tod die Aussageabsicht des Verfassers im Theologischen gesehen und ihren Sinn von daher erschlossen. Schwach scheint mir allerdings die auf der Seite Lohfinks gegen K. Rahner unternommene Polemik gegen „geschichtliche Ätiologie“ geraten. — Doch alles in allem ein Büchlein, das dem Prediger und Katecheten große Dienste leisten kann!

Nicht so eng an den Text angelehnt, unternimmt Daniélou es, die wichtigsten Themen der Urgeschichte herauszustellen. Daher fehlt eine Textauslegung wie bei Trilling ganz; vielmehr werden die wichtigsten Aussagen geistesgeschichtlich eingeordnet und systematisch dargestellt. Sind es wirklich alle wichtigsten? Die sechs Themen lauten: Die Erschaffung der Welt — Die biblische Lehre vom Menschen — Das Geheimnis der Sünde — Adam und Christus — Die Völker der Erde — Der Turmbau zu Babel. Man wird mit Recht eine Behandlung der Sintflut und — noch bedeutsamer — ein Eingehen auf den theologisch äußerst relevanten Noe-Bund vermissen. Um so erstaunter ist man dann, daß die Behandlung der Kapitel 10 und 11 (Die Völker der Erde — Der Turmbau zu Babel), die zwei Aspekte des gleichen Themas beleuchten, nicht genügend aufeinander bezogen sind.

Doch D. weiß seine Themen geistvoll zu entfalten, recht zu pointieren und theologisch auszubeuten. Sie bieten sich auf ihre Weise geradezu als Vorlagen für Bibelkreise oder einen Predigtzyklus an. Man wird an der Übersetzung bedauern, daß sie keinen Wert darauf gelegt hat, die Ausführungen mit deutschsprachiger Literatur zu belegen. Es hätten gewiß über die wenig angeführten Werke hinaus genügend qualitätsvolle Untersuchungen bereit gestanden!

Ein anderes Ziel hat sich Müller gesetzt. Es geht ihm nicht darum, eine Exegese zu bieten oder die theologischen Aussagen von Gen 1–11 herauszuarbeiten. Ihm ist es vielmehr darum zu tun, die heutigen Erkenntnisse der Exegese kerygmatisch für die Katechese zu nutzen, sie in die Verkündigung zu übersetzen. M. versucht in der vorliegenden Monographie, die wichtigsten Aussagen der Urgeschichte je auf den drei Stufen der Schule dem Alter und der Einsicht der Schule entsprechend aufzuschließen. Für die Grundschüler bietet er ausgeführte Katechesen, für Mittel- und Oberstufe der höheren Schulen geht er auf die modernen Fragen an die Bibel ein und arbeitet das der Altersstufe der Schüler gemäße Kerygma heraus.

Das Werk von M. hinterläßt einen soliden Eindruck, beruft sich für alle Fragen auf die bekannten biblischen Autoren, weiß aber auch sie kritisch zu benutzen, versteht es, die Aussagen der Bibel mit moderner Natur- und Geschichtswissenschaft zu konfrontieren. So ist für den Katecheten ohne Zweifel ein sehr brauchbares Buch entstanden, das er unbedenklich zu Rate ziehen kann, wenn er Sachgemäßes über Gen 1–11 sagen will.

H. Groß, Trier

KATECHETIK — PASTORALTHEOLOGIE

Bogler, Th. (Hrsg.): *Österliches Heilsmysterium. Gesammelte Aufsätze, Liturgie und Mönchtum*, Laacher Hefte Nr. 36. Maria Laach 1965. 105 S., kart. 4,50 DM.

Die vorliegende Schrift ist in ihren sechs Aufsätzen dem Pascha-Mysterium gewidmet. P. M. Cantius Matura OFM untersucht die Stellung der Liturgie-Konstitution (LK) zur Mysterientheologie und kommt zum Ergebnis, daß sie „die Grundelemente der Caselschen Gedankengänge gut heißt und ihre tiefe Erkenntnis bestätigt. Die Konzeption des großen Pneumatikers von Maria Laach, der in Wahrheit der Mystagoge des Pascha-Mysteriums für die abendländische Kirche war, erhält hier ihre Krönung“ (S. 11). — P. Burkhard Neunheuser zeigt, in welch hohem Maß die LK das Pascha-Mysterium zur tragenden Idee hat. Dabei kommt auch er immer wieder auf die Pionierarbeit Casels zu sprechen und stellt fest, daß sein Grundmotiv anerkannt und angenommen ist, „daß nämlich das Heilswerk des Herrn... im Kultmysterium... gegenwärtig wird, so daß die Gläubigen daran Anteil haben“ (S. 30). — D. Theodora Schneider beschäftigt sich eingehend mit Casels Aussagen über das Pascha in Israel. Die gleiche Autorin liefert uns auch an Hand einer Aufzeichnung von Exerzienvorträgen aus dem Jahr 1935 die glutvolle Darstellung Casels „Die große Mysteriennacht“. — Das Ostermysterium im Leben einer Pfarrei schildert in aller Konkretion Th. Schnitzler, „ein Bericht — nicht zum Vorbild — sondern als Hinweis auf Möglichkeiten und als Ansporn, es besser zu machen“ (82). Die Seelsorger empfangen hier eine Fülle von Anregungen, und mancher fühlt sich vielleicht beunruhigt über seine seitherige Einfallslosigkeit. — Den Abschluß der wertvollen Sammlung bietet eine meisterhafte Untersuchung des Herausgebers über „Das Pascha-Mysterium auf Elfenbeinplaketten des frühen Mittelalters“. Bei diesem Aufsatz sei dem Rezensenten der Hinweis erlaubt, daß Bildtafel 2 und 3 in der Reihenfolge vertauscht worden sind, was sich auf Seite 94 zunächst sinnstörend bemerkbar macht.

A. Adam, Mainz

Diederich, Honoratus OFM: *Liturgie und Diakonie*. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1965. 56 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 21.) Brosch. 3,— DM.

Liturgie und ihre Erneuerung müssen stets im Zusammenhang mit dem ganzen christlichen Leben gesehen werden. Dieser Gedanke, der schon im ersten Satz der Liturgie-Konstitution anklingt, beherrscht dieses Büchlein. „Liturgisches, christliches, priesterliches, kirchliches, sakramentales, wahrhaft brüderliches Leben — das eine ist im

anderen enthalten, das eine erklärt sich aus dem anderen" (28). Darum wehrt sich der Verfasser mit Nachdruck gegen jegliche isolierende Sicht der Liturgie. Echte Diakonie im Sinn der brüderlich-gemeindlichen Dienste ist ebenso Voraussetzung wie Frucht und Ausweis liturgischer Feier. Die Gedankengänge dieser gehaltvollen Schrift bewegen sich auf hohem Niveau, ihre Sprache ist — bei aller Schlichtheit des Satzbaues — anspruchsvoll und zuweilen etwas eigenwillig. Die Literaturhinweise sind eine wertvolle Ergänzung.

A. Adam, Mainz

Mann, Josef: John Henry Newman als Kerymatiker. Der Beitrag seiner anglikanischen Zeit zur Glaubensverkündigung und Unterweisung. — Leipzig: Benno-Verlag 1966. XVI, 200 S. (Erfurter Theol. Studien, hrsg. v. E. Kleineidam und H. Schürmann, Bd 19). Brosch. 13,— DM.

Wenn Richard William Church, der spätere Dekan der St.-Pauls-Kathedrale in London, bekannt, daß die Predigt Newmans über Mt. 20, 22 vom 21. Februar 1836 seine „erste große Bemühung um Selbstverleugnung“ inspirierte und „in gewisser Weise der Wendepunkt seines Lebens“ wurde (B. A. Smith, Dean Church, London 1958, S. 26) und wenn dies nur eines unter zahlreichen überkommenen Zeugnissen dieser Art über die Begegnung mit Newmans Verkündigung darstellt, dann könnte man im voraus annehmen, daß sich in der newmanschen Predigt und religiösen Unterweisung das verwirklichte, was Karl Rahner als Kerygma umschreibt: daß nämlich das Wort des Verkünders „das Gesagte (...) selbst anwesend läßt in jener Aktualität, die die Heilsgeschichte in Christo Jesu nach Anfang und Ende je in ihrer Weise ‚jetzt‘ Gegenwart sein läßt...“ (L Th K² VI 125). Man könnte also im voraus erwarten, daß sich aus dem Leben und Werk von Newman ein wichtiger Beitrag zum Thema der Kerymatik erheben läßt. Und die vorliegende Studie von Josef Mann erfüllt diese Erwartung.

Der Verf. geht seine Arbeit historisch an und er folgt damit dem Grundsatz, daß „Entwicklung das Kennzeichen und Merkmal von Newmans Theologie überhaupt“ ist (Heinrich Fries). Im ersten Teil entfaltet er Newmans kerygmatische Ansätze aus der Zeit von seiner ersten Bekehrung 1816 bis zum Beginn der Oxfordbewegung 1833 (S. 4–64). Daran schließt er im zweiten Teil eine Art historischen Exkurses über Newmans Einblick in die Geschichte der Verkündigung nach dem Hauptwerk von 1832 „The Arians of the Fourth Century“ (S. 65–90). Im dritten, systematisch angeordneten und wichtigsten Teil untersucht Mann Newmans Kerygma-Verständnis während der Zeit der Oxfordbewegung 1833–1845, an Hand von Briefen, biographischen Aufzeichnungen, theologischen Werken und vor allem Predigten (S. 91–176). Ein letzter, etwas kurz gehaltener Teil zeigt den kontinuierlichen Übergang des newmanschen Ansatzes in der Zeit der Konversion (S. 177–184). Entscheidender Ansatzpunkt dieser Arbeit ist die für die gesamte Newmanforschung wesentliche Erkenntnis W. Beckers, daß Newman das „myself and my Creator“-Erlebnis (zit. S. 4) unter dem Eindruck „des anredenden und fordernden Charakters der Offenbarung“ (S. 185, vgl. 27 ff) ausgeweitet hat auf „Gott und die Seelen“, „Gott und sein Reich“ (S. 4). Ebenso grundlegend ist für den Einstieg zu diesem Thema die Darlegung der Einsicht Newmans vom sakramentalen Prinzip, wonach Bekehrung mit Taufe und Verkündigungsvollmacht mit Kirche untrennbar zusammenhängen (S. 56–65, bes. 61 ff). Auf dieser Grundlage bauen die Differenzierungen von „preaching“ (missionarische Predigt) und „teaching“ (innerkirchliche Verkündigung und Unterweisung, S. 59 ff, 186) auf, von Heilsgeschichte und Glaubenslehre (179 ff), von Kerygma und Theologie (S. 82–87). Mann faßt im Sinne Newmans zusammen: Der Verkünder „muß sich bemühen, in der Linie zu bleiben, die mit der Offenbarung Gottes und den Anfängen kirchlicher Verkündigung anhebt, zugleich aber offenbleiben für die Entwicklungsfähigkeit und -möglichkeit des hier Grundgelegten und für die Situation seiner Umwelt, die eine Interpretation und Akkommodation der Botschaft Gottes verlangt“ (S. 187).

Als das zentrale Anliegen der newmanschen Verkündigung und Unterweisung nennt der Verfasser das „Christuskerygma“ (vgl. III. Teil). Diesem soll im Sinne eines „Vor-katechumenats“ ein Kerygma vorausgehen, „das auf den Glauben an einen Gott, Anerkennung eines künftigen Gerichtes und damit verbundene sittliche Umkehr zielt“ (S. 188). Dieser Anknüpfung (im fundamentaltheologischen Sinn) soll die Verkündigung des Christus-Kerygma folgen, in dem Christus als Mittelpunkt der Heilsgeschichte (S. 149 f), als König des Reiches Gottes (vgl. N. Schiffers, Die Einheit der Kirche nach Newman, zit. S. 152 u. ö.), als Bringer und Voller der Endzeit (149 f) usw. verkündet wird.

Als wesentlichen Faktor der newmanschen Kerymatik erweist Mann zudem ausführlich die „Berücksichtigung der Adressaten der Botschaft“, d. h. den anthropologischen Ansatz (vgl. 19 ff, 187 f). —

Die in knappen und klaren Zügen dargelegte Studie zeugt von großer Sachkenntnis und ist gründlich dokumentiert. (Es wäre wünschenswert gewesen, die häufig zitierten unveröffentlichten Predigmanuskripte im Urtext mitzupublizieren, vgl. S. 10 f., 12 f.,

18 u. 8.). Der Verf. beweißt der Newmanforschung, daß bisher zu Unrecht keine monographische Erhebung des pastoraltheologischen Ertrags von Newmans Leben und Werk unternommen wurde. Für die Zukunft ist mit dieser Arbeit der Weg angebahnt, die pastoraltheologischen Ansätze aus Newmans katholischer Zeit zu erarbeiten, die gerade erscheinende erste Gesamtausgabe seiner Briefe daraufhin zu untersuchen (vgl. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. C. S. Dessain, 1961 ff) und dann eine zusammenfassende Systematik der Pastoral Newmans, d. h. besonders seiner Kerygmata und Anthropologie, vorzulegen. G. Biemer, Trier

Willmann-Institut (Hrsg.), Konfessionalität und Erziehungswissenschaft. Freiburg-Basel-Wien, 1955, Herder-Verlag, 104 S. 7,80 DM.
Der katholische Theologe Karl Erlinghagen fordert in einem nüchternen ersten Diskussionsbeitrag für Erziehung und Erziehungslehre eindeutiges Glaubensbekenntnis, für die Erziehungswissenschaft meint er, darauf verzichten und dies der Theologie überlassen zu können. Nach seinen elf Seiten folgen 27 Seiten des Pädagogen Franz Pöggeler, auf denen er unter der Überschrift „Christliche Existenz in ihrer Bedeutung für Erziehungspraxis und Erziehungswissenschaft“ eine Fülle von Problemen anspricht, die weder in dem dritten Diskussionsbeitrag von Oskar Hammelsbeck über „Konfessionalität und Erziehungswissenschaft in evangelischer Sicht“ auf 30 Seiten, noch in dem ausgewogenen Vergleich der Standpunkte „Skizzen einer verbindenden Position“ des Philosophen Heinrich Rombach alle aufgegriffen werden konnten. So erlebt der pädagogisch interessierte Leser weniger ein aufgezeichnetes, originales Gespräch mit, als vielmehr drei Vorträge, an die sich zum Schluß drei knappe Erwiderungen derselben Autoren anschließen. Dennoch kann diese Diskussion vorwiegend erziehungstheoretischer Fragen auch die Erziehungspraktiker anregen, den eigenen Standort im weiteren Dialog zu klären. H. Loduchowski, Bonn

Müller, Alois: Die neue Kirche und die Erziehung. Einsiedeln 1966. Benziger-Verlag, 96 S. (Offene Wege). Brosch. 9,90 DM.
Der Schweizer Pastoraltheologe hat gerade aus der Sicht und Tradition seines in so vieler Hinsicht pluralen Heimatlandes uns viel Überdenkenswertes zu sagen über die neue Sicht von Religion und Glaube, Kirche und christlichem Leben sowie die der Welt und ihrer Werte nach dem Konzil. H. Loduchowski, Bonn

Künneht, Walter: Von Gott reden? Eine sprachtheologische Untersuchung zu J. A. T. Robinsons Buch „Gott ist anders“, Frankfurt 1965: Brockhaus-Verlag, 80 Seiten, kart. 4,80 DM.
Wenn auch der Robinson-Boom inzwischen über die Studentengemeinden hinweggegangen, abgeklungen und neueren Modeströmungen gewichen ist, kann diese radikale, d. h. von den Wurzeln der Sprachtheologie her ansetzende scharfe Kritik des evangelischen Theologen an seinem anglikanischen, bischöflichen Gesprächspartner auch weiterhin mit Interesse und weitgehender Zustimmung katholischer Leser rechnen. H. Loduchowski, Bonn

Goldbrunner, Josef: Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung, Freiburg-Basel-Wien 1966 (Herder-Verlag). 272 S. Leinen 19,85 DM.
Wer die bisherigen Veröffentlichungen von Goldbrunner nicht nur kennen, sondern auch schätzen lernte, braucht keine Empfehlung seiner neuesten Pastorkonzeption, die ganz von der Bewußtseinslage des heutigen Menschen auszugehen versucht. Alle, die im Dienste am Heile der Menschen stehen, werden dankbar nach diesen neuen und guten Impulsen greifen. H. Loduchowski, Bonn

Ratzinger, Joseph: Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode. Köln 1965, Bachem-Verlag. 90 S. Kart. 5,40 DM.
Bei der Flut der Veröffentlichungen von Konzilstexten und über das Konzil wird es Zeit, das III. Bändchen des Konzilstheologen Ratzinger empfehlend anzuzeigen und das IV. von der letzten Sitzungsperiode entsprechend anzukündigen. H. Loduchowski, Bonn

Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitutionen und Dekrete der dritten Session. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Freiburg-Basel-Rom-Wien 1965 (Herder-Verlag). 180 S. Kart. 12,80 DM.
Enthält den authentischen, lateinischen Text aus den „Acta Apostolicae Sedis“ mit der im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgten Übersetzung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, des Dekretes über die katholischen Ostkirchen und des Dekretes über den Ökumenismus. Gedacht wohl als Vordruck der zwei Ergänzungsbände zum LThK mit sämtlichen Texten und ausführlichen Kommentaren für solche wissenschaftlichen Arbeiten, die auf deren Erscheinen nicht mehr warten können. H. Loduchowski, Bonn

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Gibt es Grenzen der Naturforschung? Eranosreden. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1966. 176 S. (Herderbücherei, 253) kart. 2,80 DM.
- Lay, Rupert: Die Welt des Stoffes. Erster Band: Atom — Quantum — Relativität. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1966. 224 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Hrsg. v. J. Hirschmann, II. Reihe: Die Welt, in der wir leben, Bd. 3 a) kart. 9,— DM.
- Mayr, Franz Karl: Geschichte der Philosophie. I. Antike. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1966. 351 S. Lw. 19,80 DM, kart. 16,80 DM.
- Schuler, Bertram: Die Materie als lebende Kraft. Zweiter Halbband. — München-Paderborn-Wien-Würzburg: Schöningh-Verl. XIX, 312 S. Brosch. 15,— DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Brox, Norbert: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. — Salzburg-München: Anton Pustet-Verl. 1966. 232 S. (Salzburger Patr. Studien, hrsg. v. Th. Michels OSB, Bd. 1) kart. 25,20 DM.
- Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933-1943. I. Regierungsbezirk Oberbayern. Bearbeitet von Helmut Witetschek. — Mainz: Grünewald-Verl. 1966. XLVII, 395 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern. Hrsg. v. K. Repgen. Reihe A: Quellen Bd. 3) Lw. 45,— DM.
- Kraft, Heinrich: Kirchenväterlexikon. — München: Kösel-Verl. 1966. 509 S. Lw. 25,— DM.
- Leidl, August: Die Einheit der Kirche auf den spätmittelalterlichen Konzilien. Von Konstanz bis Florenz. — Paderborn: Bonifaciusdruckerei 1966. 233 S. (Konfessions- u. kontrovers-theol. Studien. Hrsg. v. J.-A.-Möhler-Institut, Bd. XVII) Lw. 16,80 DM.
- Spiritualität aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Jahrbuch für Mystische Theologie. Hrsg. v. Friedrich Wessely, André Combes, Karl Hörmann, Jahrgang XI (1965). — Wien: Heller-Verl. 216 S. kart.
- Texte der Kirchenväter. Fünfter Band. Kirchenväterlexikon und Register. Von Heinrich Kraft. — München: Kösel-Verl. 1966. 765 S. Lw. 29,50 DM (Gesamtsubskr.-Preis bis 31. Dezember 1966: 125,— DM).

BIBELWISSENSCHAFT

- Brown, Raymond E., SS.: The Gospel according to John (I—XII). Introduction, translation and notes. — Garden City, New York: Doubleday-Verl. 1966. CXLVI, 538 S. Lw. 7,— Dollar.
- Daniélou, Jean SJ: Études d'exégèse judeo-chrétienne. (Les Testimonia). — Paris: Beauchesne-Verl. 1966. 189 S. (Théologie Historique, Etudes publiées par les professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris, 5) Kart. 21,56 FF.
- Haag, Herbert: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre. — Stuttgart: Bibelwerk 1966. 76 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 10) kart.
- Haag, Herbert: Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda. — Stuttgart: Bibelwerk. 1966. 74 S., 8 Abb. (Stuttgarter Bibelstudien, 6) kart.
- Hammerich, L. L.: An ancient Misunderstanding (Phil 2,6 „robbery“) — Kopenhagen: Munksgaard-Verl. 1966. 36 S. (Historisk-filos. Meddelelser, hrsg. v. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Bd. 41,4). Geh. 8,— Dän. Kron.
- Van hove, A.: Der Brief an die Hebräer. Heft 1: Griechischer Text mit Gliederung. Heft 2: Deutsche Übersetzung mit Gliederung. Heft 3: Griechischer Text mit Gliederung und deutscher Übersetzung. — Fano: Typis Paulinis. 1966. 39 + 39 + 68 S. Geh. 500 + 500 + 800 Lire it.
- Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese. I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1966. 179 S. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik.) kart. 13,80 DM, Subskr. 12,80 DM.
- Wanke, Gunther: Die Zionstheologie der Korachiten. In ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1966. V, 120 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die AT-Wissenschaft. Hrsg. v. G. Fohrer, 97) Lw. 28,— DM.

DOGMATIK — MORAL — FUNDAMENTALTHEOLOGIE

- Auer, Alfons: Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 318 S. Lw. 24,— DM.

- Colson, Jean: *Ministre de Jesus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise primitive.* — Paris: Beauchesne-Verl. 1966. 392 S. (Théologie Historique. Études publiées par les professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris, 4) kart. 50,88 Ff.
- Dunas Nicolas: *Wissen um den Glauben heute.* — Luzern: Räber-Verl. 1966. 137 S. kart. 12,80 DM.
- Garonne, Mgr: *Morale Chrétienne et Valeurs Humains, Leçons de Morale.* Paris — Tournai: Desclées. 1966. 160 S. Kart. 100 bFr.
- Loretz, Oswaldes: *Gallie und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft — Wahrheit der Bibel — Kirche.* — Kevelaer. Butzon & Bercker-Verl. 1966. 219 S. Lw. 16,80 DM.
- Ostermann, Heinrich: *Die Zukunft des Laien in der Kirche. Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den Laien.* — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1966. 130 S. Lw. 9,80 DM, kart. 7,80 DM.
- Stakemeier, Eduard: *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar.* — Paderborn: Bonifatiusdruckerei. 1966. 268 S. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien. Hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. XVIII) Lw. 18,50 DM.
- Walter, Eugen: *Vom hellbringenden Glauben.* — München: Ars-Sacra-Verl. 1966. 127 S. Balacuir 12,80 DM.

KATECHETIK — LITURGIEWISSENSCHAFT — GESELLSCHAFTSLEHRE

- Bibel im Jahre 67: *Wer ist Jesus Christus.* Hrsg. v. Katholischen Bibelwerk Stuttgart. — Nürnberg — Eichstätt: Sailer-Verl. 1966. 128 S. Geh. 2,20 DM.
- Dupont, Jacques OSB: *Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet.* — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 282 S. Lw. 32,— DM.
- Frör, Kurt: *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt.* — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 408 S. Lw. 26,— DM.
- Kirchgässner, Alfons: *Der Mensch im Gottesdienst.* — München: Ars-Sacra-Verl. 1966. 191 S. Balacuir 13,80 DM.
- Mertens, Heinrich A.: *Handbuch der Bibelkunde.* — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 910 S. 200 Abb. Lw. 68,— DM.
- Weber, Wilhelm — Schreiber, Wilfrid — Rauscher, Anton: *Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Lateinischer und deutscher Text nach der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt dieser Zeit“.* — Münster: Regensberg-Verl. 1966. 131 S. Kart. 7,50 DM.

Auf der Grundlage und mit den Erfahrungen der alten, 83bändigen „Bibliothek der Kirchenväter“ des Kösel-Verlags (1911-1939) entstand eine neue, handliche, nach Themen geordnete und kritisch geprüfte fünfbandige Edition



Texte der Kirchenväter

Eine Auswahl nach Themen geordnet. Zusammengestellt und herausgegeben von Alfons Heilmann unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft.

Vier Textbände, ein Lexikon- und Registerband.

Günstige Subskriptionsbedingungen. Einzelband Leinen DM 29.50. Gesamtpreis bis 31. 12. 1966 für alle fünf Bände: 3394 Seiten. Leinen DM 125.-

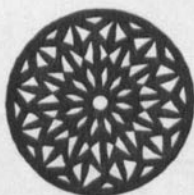
»Für Wissenschaftler, Theologen, Historiker, Philologen, Geistliche, Prediger und Religionslehrer wird die neue Ausgabe als Hilfsmittel einen höheren Grad von Verwendbarkeit im Sinne eines Handbuches erreichen.« (Rhein. Merkur)

»Die Sammlung ist geeignet, eine erste unmittelbare Kenntnis von den Kirchenvätern zu vermitteln.« (Südd. Rundfunk)

Kösel-Verlag München

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR.39 · TELEFON 42938

Demnächst erscheint:

Die Heiligen in ihrer Zeit

400 Biographien, ca. 1096 Seiten,
authentisches Bildmaterial,
2 Bände in Geschenkkassette,
Vorbestellpreis ca. DM 39,60.

Diese lebensnahe „Geschichte der
Kirche“ von den Aposteln bis zur
Gegenwart ist ein Lese- und
Nachschlagewerk für jede
katholische Familie.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

Exkommuniziert oder nicht?

Worte der Klärung
und der Hoffnung

VON LINUS HOFMANN

52 Seiten, kartoniert 4,80 DM

Gerade jetzt nach der Mischehen-
Entscheidung der Kongregation
für die Glaubenslehre unterstützt
dieses Buch die Anstrengungen
der Seelsorger, die Menschen in
ihrer religiösen Not helfen wollen.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Josef Georg Ziegler, Mainz
Erlösende Gottbegegnung
Zur Grundlegung christlicher Sittlichkeit

Josef Schmitz, Mainz
Glaubensverantwortung als Dialog

Franz Scholz, Fulda
Zärtlichkeit und Begierde im Denken des
Magister Martinus von Paris († 1482)

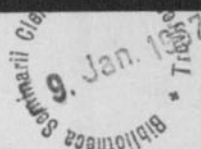
Heinz Loduchowski, Bonn
Hermeneutischer Zirkel — ein neues
Allheilmittel?

Besprechungen:
Kirchenrecht, Bibelwissenschaft, Dogmatik,
Soziallehre

Heft 6
November/Dezember 1966
75. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

X 21 935 F



Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Adolf Adam, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Olewiger Straße 189
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die *Trierer Theologische Zeitschrift* erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 21,80 DM, Einzelheft 4 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 17,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61–65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 73115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Erlösende Gottbegegnung*

Zur Grundlegung christlicher Sittlichkeit

Von Prof. Josef Georg Ziegler, Mainz

Das Selbstverständnis des Menschen hängt von dem Bezugspunkt ab, auf den er sich ausrichtet, an dem er sein Leben mißt. Wegen der Zielgerichtetheit menschlichen Denkens und Verhaltens fällt dieser Bezugspunkt zusammen mit einem erstrebenswerten Gut, mit einem Wert¹. Nun macht der Mensch die Erfahrung, daß alle innerweltlichen Bezugspunkte oder Werte endlich, begrenzt und somit selber relativ sind. Sie verweisen letztlich auf einen übergreifenden, un-endlichen, un-begrenzten, eben absoluten Wert, der dem Zugriff des Menschen entzogen, von ihm „abgelöst“ ist. Nur daran vermag der Mensch sich in dem verwirrenden Auf und Ab des Daseins zuverlässig zu orientieren wie ein Wanderer am Fixpunkt des Polarsterns. Ohne einen festen Bezugspunkt verliert der Mensch den notwendigen Halt. Er gerät in die Gefahr, haltlos zu werden. Der feste Bezugspunkt ist Gott.

Die Gottesfrage ist darum die Urfrage der Menschheit. Die Vorstellung, die sich ein Mensch über Gott macht, bestimmt die Vorstellung, die er sich über sich selber macht. Anthropologie setzt ein mit Theologie. Von seiner Selbstinterpretation hängt wiederum ab, wie der Mensch über sein Dasein und über den Sinn seines Daseins denkt. Ein flüchtiger Blick auf verschiedene Gottesvorstellungen und den davon gesteuerten Verhaltensweisen erweist den behaupteten Zusammenhang. Er macht zugleich die Besonderheit des geoffenbarten Gottesbildes deutlich.

1. Das geoffenbarte Gottesbild

Alte Mythologien schildern Gott als eine personifizierte Naturkraft. Dionysos ist das personifizierte Erwachen der Natur im Frühling. Durch Analogiezauber, wie das Streuen von Samenkörnern oder den Beischlaf, soll das Wiedererwachen oder das Wiederkommen der Vegetationsgottheit unterstützt werden. Wiederbelebung Gottes durch magische Praktiken ist die Antwort des Menschen auf diese Gottesvorstellung.

Für den Anhänger des Hinayana, einer der Hauptrichtungen des Buddhismus, ist Gott ein apersonales, unbewegtes, unbestimmbares

* Als Vortrag für Akademiker im März 1966 gehalten.

¹ J. B. Lotz, in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1962, 379 s. v. Wert: Wir können „den Wert beschreiben als das Sein selbst, insofern es kraft seines Gehaltes eine Vollkommenheit bedeute und so das Streben anlockt“.

Hinter-allem-Seiendes. Zu ihm gelangt man durch Auslöschen alles Individuellen und aller Individualität, des an sich sinnlosen Lebens-triebes. Die Reaktion auf dieses Gottesbild ist Selbstauslöschung durch negative Aszese.

Bekannt ist der deistische, weltferne „Gott der Philosophen“. Er hat zwar bei der Schöpfung des Uhrwerk der Weltuhr aufgezogen, kümmert sich aber seitdem nicht mehr darum. Eine pragmatische, innerweltliche Humanität ist die Antwort auf dieses Gottesbild. Letztlich handelt es sich um den Versuch der Selbsterlösung durch „weise“ Resignation. In Epiktets Forderung: „Sustine et abstine — ertrage und entsage“, hat diese Haltung ihre präzise Formulierung gefunden.

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes offenbart Gott unzweideutig als Person, die in einem personalen Verhältnis zu ihrer Schöpfung steht. Was offenbarungsgläubige Menschen von den Anhängern anderer Welt-sichten unterscheidet, ist vor allem die Gewißheit, mit einem persönlichen Gott konfrontiert zu sein. Der Personalbezug steht an Stelle eines unpersönlichen Sachbezuges oder einer für die persönlichen Nöte „blinden“ Sachgesetzlichkeit.

Im berühmten Zeusgebet des Stoikers Kleanthes, einem der gereiftesten und ergreifendsten religiösen Zeugnisse der Antike aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, schwankt der Beter zwischen der Anrede Gottes als Er oder Es. Durch diese Unsicherheit wird der einzelne letztlich auf sich selbst zurückgeworfen. Seine ethische Einstellung ist folgerichtig autonom, autark und monologisch. Doch ist der Mensch kraft seiner Natur auf ein Du ausgerichtet. Er hält es nicht aus, zum Selbstgespräch verdammt zu sein. Deshalb wundert es nicht, daß Kleanthes, wie mancher seiner Gesinnungsgenossen, seinem Leben ein Ende gemacht hat.

In der Theophanie des brennenden Dornbusches gibt demgegenüber Jahwe in unmißverständlicher Klarheit seinen Namen, d. h. sein Wesen, zu erkennen. Ex 3, 14 ff. berichtet: „Ich bin da (für euch)² . . . So sollst du zu den Israeliten sprechen: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt. Dies soll mein Name sein für alle künftige Zeit und dies meine Benennung bis zu den fernsten Geschlechtern.“ Jahwe verweist darauf,

² J. Dreissen, in: Theolog. Revue 59 (1963) 48 übernimmt aus A. Läßle-F. Bauer, Christus und die Wahrheit. München 1960, diese Übersetzung. Der abstrakte griechisch-aristotelische Seinsbegriff habe bei der traditionellen Wiedergabe: „Ich bin, der ich bin“ Pate gestanden. Den geschichtsmäßigen Anspruch Gottes an den Menschen meint auch die moderne Wiedergabe: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Gott ist nicht der unerreichbar ferne Gott „über uns“, sondern der Gott der Hoffnung „vor uns“. J. B. Metz, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: S. Unseld, Ernst Bloch zu ehren. Frankfurt 1965, 232 f.

daß er sein menschenfreundliches Wesen durch sein Wirken in der Abfolge der Geschlechterreihen, in der Geschichte sichtbar macht. Geschichte umfaßt dabei das Nacheinander der Zeit zwischen den historisch genau fixierten Grenzmarken der Erschaffung und der Endvollendung der Welt.

Die Geschichte Gottes mit der Welt enthüllt sich als Heilsgeschichte, als Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen. Man spricht darum von „Offenbarung durch Geschichte“³. Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung teilen die Heilsgeschichte in vier Abschnitte. Wendepunkt ist die Inkarnation Christi. Durch die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person hat sich der allmächtige Schöpfergott zugleich als der allgütige Erlösergott ausgewiesen. Joh 3, 16: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe.“

Die Reaktion des Menschen auf dieses Gottesbild ist die Annahme der Erlösung durch Gott in der gläubigen Hingabe an Jahwe bzw. Christus. Sie zeitigt das Ja des Menschen zu Gott, das ermöglicht ist durch das Ja Gottes zu den Menschen. Sie ist die Liebesantwort des Menschen auf den Liebesanruf Gottes. Die christliche Ethik ist folglich theonom, energistisch und responsorisch.

2. Der Vollzug der Erlösung

Durch die Erlösung wird der Mensch zunächst vom erbsündigen Hang zur selbstzerstörerischen Unwissenheit und Ohnmacht der Gottesferne befreit. Dieser „Todestrieb“ läßt den Menschen die erleuchtende und heilende Gottesnähe meiden. Auf Grund der selbstherrlichen, erbsündigen Konkupiszenz versucht „der Herrscher der Finsternis“ (Eph 6, 12), der „Mörder von Anbeginn“ (Joh 8, 44), Verstand und Wille des Menschen zu verdunkeln. Er tut es, um den Menschen von der Helligkeit und Kraft der Gottesnähe möglichst fernzuhalten. Erlösung vollendet sich demnach durch die erleuchtende und heilende Begegnung des erbsündigen Menschen mit Gott. Joh 12, 35: „Wer im Finstern wandelt, weiß nicht, wohin er geht.“ Joh 8, 12: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben.“

Von seiten Gottes setzt Gottbegegnung die Selbstoffenbarung Gottes voraus. Gott, der „in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1 Tim 6, 16), hat sich zu erkennen gegeben. Weil er absolut vollkommen ist, auf niemand angewiesen ist, ist seine Selbstoffenbarung eine absolute Gnade. Indem der Inhalt der Offenbarung Gottes Gott selber ist, ermöglicht er dem Menschen die erlösende Begegnung mit ihm. (Insofern der

³ A. Brunner, Offenbarung durch Geschichte, in: Stimmen der Zeit 91 (1966) 161—173.

Inhalt der Offenbarung der persönliche transzendente Gott ist, unterscheidet sich das Glaubenswissen von einem naturwissenschaftlichen, d. h. gegenständlichen und experimentell nachprüfbaren Sachwissen.)

Von seiten des Menschen setzt Gottbegegnung die Fähigkeit zur Gottbegegnung voraus, die jedem Menschen kraft seiner Gottesebenbildlichkeit geschenkt ist⁴. Da es sich aber um eine personale Begegnung handelt, vollzieht sich die Begegnung im Gespräch. Sie kann nicht im Raum der äußeren Begegnung, des Aneinandervorbeigehens oder der bloßen Kenntnisnahme eines Sachverhaltes stehenbleiben. Das Gespräch mit Gott vollzieht sich wie jedes Gespräch in der Form von Anruf und Antwort. Die Gnade Gottes ermöglicht die freie Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes. „Niemand kommt zum Vater als durch mich“ (Joh 14, 7). Jedesmal, wenn ein Mensch auf das Heilsangebot Gottes eingeht, läßt er sich in ein Heilsgespräch mit Gott ein. Diese Form der heilsvermittelnden Kontaktaufnahme zwischen Gott und den Menschen ist der personalen Würde des freien, gottesbildlichen Menschen angemessen. In ihr ereignet sich die Erlösung⁵.

Die erlösende Kraft der Gottbegegnung besteht nun darin, daß sie, wie jede zwischenmenschliche Begegnung, wie jedes Gespräch, eine Form der Selbstmitteilung darstellt. Wer dem Mitmenschen seine Freude oder seine Trauer mit-teilt, ermöglicht dem Zuhörer, an seiner Freude oder an seiner Trauer teilzunehmen. Gott wählte zwei Stufen der Selbstmitteilung. Im Alten Bund gab er den Menschen Einblick in seine Gedanken. Dadurch verlieh er ihnen die Möglichkeit, an seiner Gesinnung teilzunehmen. Im Neuen Bund offenbart er in Christus sein Wesen. In Christus macht er den Menschen das Angebot, nicht nur an seiner verdeutlichten Gesinnung, sondern auch an seinem Sein teilzunehmen.

⁴ Die Dogmatik umschreibt diesen Sachverhalt seit Thomas von Aquin mit dem Ausdruck *potentia oboedientialis*. Sie will damit sagen, daß die Empfänglichkeit für Gottes Gnade keine Forderung an Gott impliziert, „sondern gehorsam zu seiner beliebigen Verfügung steht“. F. Buuck, LThK ²VIII, 646 s. v. *Potentia oboedientialis*.

⁵ Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten, in: Concilium 2 (1966) 3—13, bedauert die Entwicklung, wonach sich die katholische Theologie in antiprotestantischer Reaktion dem An-sich Gottes zugewandt habe und darüber das personale Für-uns des Heils zurücktreten ließ. Daß sich scholastisches Systemdenken und reformatorisches Persondenken nicht ausschließen müssen, zeigt H. Mühlen, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Münster 1965. Die „Konstitution über die Offenbarung“ des Vatikanum II versteht unter Offenbarung sowohl die Manifestation des persönlichen Gottes in der Geschichte, durch die der Mensch zum Glaubensgehorsam gerufen wird, als auch die Summe der geoffenbarten Wahrheiten. Auch hier wird die Vermittlungstendenz des Konzils sichtbar.

3. Die erlösende Selbstmitteilung der Gesinnung Jahwes im Alten Bunde

Jahwe offenbart sich als der Schöpfergott, der seine Schöpfung, vor allem das auserwählte Volk, liebt. Seine Liebe zu Israel übersteigt das innerweltliche Modell der höchsten Liebe, der Liebe der Mutter zu ihrem Kinde. Is 49, 15 f.: „Vergißt wohl ein Weib ihren Säugling, eine Mutter den Sohn ihres Schoßes? Mögen auch diese vergessen, ich aber vergesse dich nicht. Siehe, auf beide Hände habe ich dich gezeichnet.“ Jahwe wundert sich selber über seine unerschütterliche Liebe. Jer 31, 20: „Ist Ephraim mir ein so teurer Sohn oder ein Schoßkind? Denn so oft ich ihm drohe, muß seiner in Liebe ich wieder gedenken! Darum schlägt ihm mein Herz. Ich muß mich seiner erbarmen — Spruch Jahwes.“ Die Antwort Israels lautet in Is 63, 16: „Du, Jahwe, bist unser Vater. „Unser Erlöser seit uralten Zeiten“ lautet dein Name.“

Jahwe enthüllt seine unerschütterliche Zuneigung zum auserwählten Volke. Dadurch lädt er es ein, seine Gesinnung zu erwidern. Darüber hinaus festigt er die liebende Zwiesprache, indem er sie in einem Bundesverhältnis institutionalisiert. 286mal findet sich der Ausdruck „Bund“ im hebräischen Text des Alten Testaments⁶. Im Bundes-schluß verheißt der Bundesherr dem Bundesvolk seinen Beistand, wenn dieses die Bundesforderung erfüllt, seinen Willen zu vollziehen. Immer wieder verzeichnen die Seiten der alttestamentlichen Offenbarung, daß Jahwe seine Bereitschaft zum Bunde, d. h. zum erlösenden Dialog, anträgt.

Im Noebund gelobt er die Stabilität der Naturordnung. Es wird keine Sintflut mehr geben. Gen 9, 13: „Meinen Bogen (Regenbogen) setze ich in das Gewölk, und er soll das Zeichen des Bundes sein zwischen mir und der Erde.“ Die Bundesverpflichtung für den Menschen besteht im Friedensverhältnis der Menschen untereinander. Gen 9, 5: „Und auch euer Blut... werde ich rächend fordern. Von jedem Lebewesen werde ich es fordern und vom Menschen.“ Die Unantastbarkeit des Lebens ist der Kern der noachitischen Gebote. Gott offenbart sich als der friedliebende Gott. Der Mensch kann und soll sich beteiligen an der Friedensliebe Jahwes⁷.

Die Bundeszusage Jahwes gegenüber Abraham umfaßt neben der Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft den zukünftigen Besitz des Gelobten Landes. Als Bundesauflage eröffnet Jahwe Abraham in Gen 17, 1:

⁶ Zum Bedeutungsinhalt des Wortes „Bund“ vgl. die einschlägigen Stichworte in den Bibellexika, z. B. J. Schildenberger, in: J. B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch. Graz 1962, 150—158.

⁷ Von Alszeghy-Flick, Il peccato originale in prospettiva personalistica, in: Gregorianum 66 (1965) 705—732, werden die Sünde und ihre Folgen als Unfähigkeit zum Dialog in der vertikalen Richtung mit Gott und in der horizontalen mit den Mitmenschen charakterisiert.

„Ich bin Gott, der Allmächtige. Wandle vor mir und sei vollkommen“, d. h. vollkommen wie Jahwe. Hier wird gesagt, daß der Aufblick zu Gott, der Wandel vor Gott, die Ausrichtung und Bindung an Gottes Gesinnung, das tragende Fundament des Bundes mit Gott zu sein hat.

Den Bundesschluß Jahwes mit Israel am Berge Sinai leitet Moses dadurch ein, daß er feierlich den Willen Gottes promulgiert. Gen 24, 7: „Da nahm er das Bundesbuch und las es dem Volke vor. Sie sagten darauf: „Alles, was Jahwe gesprochen hat, wollen wir in die Tat umsetzen und befolgen.“ Die Anteilnahme Israels an der Gesinnung Jahwes, deren untere Grenze die negativ formulierten Gebote des Dekalogs markieren, erhält ihre letzte Begründung in der immer wiederkehrenden Bundesformel: „Ich will ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein“ (u. a. Gen 16, 7 f.; Ex 6, 7 und oft bei Jer und Ez).

Die Selbstmitteilung Gottes konzentrierte sich im Alten Testamente in der Offenbarung der Gesinnung der sorgenden, unerschütterlichen Liebe zum Bundesvolk. „Das Antlitz Jahwes suchen“ (Ps 24, 6; 27, 8), Gottes hilfreiche Gedanken zu ergründen und nachzudenken suchen, ist die heilschaffende Antwort des erwählten Volkes. Der Psalmist bekennt in Ps 118, 77: „Dein Gesetz, o Herr, ist meine Lust.“ Die Betrachtung der erlösenden Selbstmitteilung Jahwes in der Offenbarung seiner Gedanken hat die Verheißung in Jer 29, 13: „Suchet ihr mich von Herzen, so werde ich mich von euch finden lassen.“ Is 45, 19: „Nicht habe ich gesagt zum Geschlechte Jakobs: Suchet mich umsonst.“

Auch der atl. Fromme weiß, daß die Gedanken Gottes von den Gedanken der Menschen so weit entfernt sind wie der Himmel von der Erde. Trotz all seinem Versagen bei der Erkenntnis und der Anerkenntnis der Gedanken Jahwes wird er indes nicht müde, Jahwe nahezukommen gemäß der Aufforderung in Ez 18, 31: „Werfet von euch all eure Missetaten, die ihr gegen mich verübt habt! Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Warum wollt ihr sterben, Haus Israel? Denn ich habe kein Wohlgefallen am Tode dessen, der sterben muß — Spruch Jahwes. Kehret also um, damit ihr lebt!“

Doch das Schaffen des neuen Herzens, des Herzens nach dem Herzen Jahwes, übersteigt die Kraft des frommen Israeliten. Der Gesetzesübertretung wie dem Mißverständnis selbstgerechter Gesetzeserfüllung gilt das Verdikt in Röm 7, 8: „Ohne Gesetz war ja die Sünde tot.“ Aber durch die Voraussage des Neuen Bundes ermöglichte Gott bereits im Alten Bunde die vertrauende Hingabe an das Erlösungswerk des Messias. Der atl. Fromme hoffte in seiner Sündennot, in seiner Überforderung, die Gedanken Gottes recht zu erkennen und nachzuvollziehen, auf die Hilfe des kommenden Messias. Durch dieses sehnsuchtsvolle Ausschauen erlangte er Sündenvergebung und stand bereits in der Gnade

des Neuen Bundes⁸. Mit ganzer Hingabe vernahm er Jer 31, 31.33: „Fürwahr. Es kommen Tage — Spruch Jahwes — da schließe ich mit dem Hause Israel einen neuen Bund... Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es in ihr Herz. So werde ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein.“ Im endzeitlichen Davidbund wird der messianische Davidssproß das verinnerlichte und unauflösbare Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Gott bringen.

In der Offenbarung der Gesinnung Jahwes und in der Anteilnahme an den geoffenbarten Gedanken Gottes vollzog sich die erlösende Gottbegegnung zwischen Jahwe und Israel. Dabei war sich der fromme Israelit bewußt: teilhaben dürfen an den Gedanken Gottes schließt in sich das Ringen um den Nachvollzug der Gedanken Gottes im Vertrauen auf den kommenden Messias. Die Hoffnung, das verlangende Vertrauen des Israeliten, die Gedanken Gottes in der messianischen Heilszeit besser erkennen und nachvollziehen zu können, wurde auf der zweiten Stufe der erlösenden Gottbegegnung, im Neuen Bund, erfüllt.

4. *Die erlösende Selbstmitteilung der Gesinnung und des Wesens Gottes im Neuen Bunde*

Die Selbstmitteilung Gottes durch Christus im Heiligen Geiste schenkte den durch die Sünde mit Gott und untereinander entzweiten Menschen eine vertiefte Anteilnahme an der Gesinnung Gottes und darüber hinaus eine Anteilnahme am Sein Gottes. Die Hinwendung des Vaters zum Menschen erreicht in Christus Jesus ihren unüberbietbaren Höhepunkt. Die Rückwendung des Menschen zum Vater erreicht in Christus Jesus ihre nicht übersteigbare Realisierung. Als Gottmensch ist Christus somit der Mittler zwischen Gott und den Menschen und umgekehrt. Christus ist das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der erlösenden Gottbegegnung⁹. Es gilt 2 Kor 1, 20: „Alle Verheißungen Gottes haben in ihm ihr Ja gefunden. Deshalb ist durch ihn auch das Amen (Ja, so ist es) da, zur Gottesverherrlichung durch uns.“

⁸ Thomas, Summa theol. I, II, 102, 4 ad 5 f. Vgl. O. H. Pesch, Um den Plan der Summa theologiae des hl. Thomas v. Aquin, in: Münchener Theol. Zeitschrift 16 (1965) 132 f. Dazu ders., Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas v. Aquin. München 1966. Vgl. 1 Tim 1, 8: „Wir wissen, daß das Gesetz gut ist, wenn man es nach dem Sinne des Gesetzes anwendet.“ Durch die Erfahrung der Unzulänglichkeit des atl. Gesetzes sollte der Glaube an den Messias wachgehalten werden. „So war das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christus hin“ (Gal 3, 24).

⁹ Lumen gentium 1: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ Vgl. E. H. Schillebeeckx, Christus — Sakrament der Gottesbegegnung. Mainz 1960.

Durch Christi Lehre und Leben wird dem Menschen ein vertiefter Einblick in die Gesinnung und in das Wesen Gottes gewährt. Joh 1, 18: „Niemand hat je Gott gesehen. Der einzige, göttliche Sohn, der am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“ Daß Gott ein dreifaltiger Gott ist und daß sein Wesen Liebe ist, wissen wir durch ihn. 1 Joh 4, 8.16: „Gott ist die Liebe.“ Christus hat das Mühen um die Erkenntnis der Gedanken Gottes, die sich in den unzähligen Verhaltensregeln des Alten Bundes niedergeschlagen hatte, vereinheitlicht, verinnerlicht und verallgemeinert.

Die Anteilnahme an Gottes Liebes-Gesinnung wurde vereinheitlicht, indem Christus alle Gebote auf das Liebesgebot zurückführte. In seinen Abschiedsreden Joh 14, 34 hinterläßt er als sein Vermächtnis: „Ein neues Gebot gebe ich euch: daß ihr einander liebt.“ Das „Neue“ besteht darin, daß in dem Liebesgebot in seiner dreifachen Entfaltung als Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe nach Mt 22, 40: „das ganze Gesetz und die Propheten hängen“ wie an einem Nagel. Das Liebesgebot steht nicht neben den anderen Geboten, sondern über oder hinter allen anderen Geboten¹⁰.

Die Anteilnahme an Gottes Liebes-Gesinnung wurde verinnerlicht, indem Christus den Akzent von dem äußeren Verhalten auf die tragende, innere Haltung verlegt. In Mt 15, 16—20 lehnt er die Anschuldigung der Pharisäer, daß sich die Jünger, wenn sie mit ungewaschenen Händen essen, verunreinigen würden, mit dem Argument ab: „Was aus dem Munde hervorgeht, kommt aus dem Herzen und macht den Menschen unrein... Aber ohne Händewaschung zu essen, macht den Menschen nicht unrein.“ Im gleichen Sinne schreibt Paulus in 1 Kor 13, 3: „Wenn ich alles, was ich besitze, den Armen verteilte und wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, es nützte mir nichts.“

¹⁰ Vgl. L. Berg, Von der Liebe. Leutesdorf 1963. Unter Berufung auf Augustinus, De civ. dei 15, 22 stellt Thomas, Summa theologiae II, II, 23. 7. 8 u. ö. die caritas als radix, mater forma aller Tugenden heraus. Allerdings war auch hier der Überdruck der antiken Ethiksysteme so stark, daß er z. B. a. a. O. II, II, 151,1 die Keuschheit nicht in den ordo amoris aufnimmt, sondern der platonischen Kardinaltugend der Mäßigung unterordnet. In II, II, 152,4 ad 5 kommt er daraufhin zu dem verhängnisvollen Fehlschluß: „Caritas coniugalit ex hoc solo laudem habet, quod abstinet ab illicitis voluntatibus.“ Neben der Minderbewertung der Frau, der mit Aristoteles a. a. O. I, 92, 1 die Fähigkeit zur Freundschaft abgesprochen wird, stellte die Abwertung der Geschlechtslust den außerchristlichen Ansatzpunkt für die Rangordnung der Ehezwecke bereit. Sie ist im C. I. C. can 1013 § 1 fixiert. Ihre Korrekturfähigkeit ist von der Genese her gegeben. Vgl. J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Poenentialsommen. Regensburg 1956 (Register).

Die Anteilnahme an Gottes Liebes-Gesinnung wird verallgemeinert. Die Liebe gilt nicht nur den Volksgenossen, sondern allen Menschen nach dem Beispiele des Vaters gemäß Mt 5, 44—48: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet. Er heißt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte... Wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr Besonderes? Tun nicht auch die Heiden das gleiche? Ihr also sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Lk 6, 36 bringt das ursprüngliche Jesuswort: „Seid barmherzig, wie euer himmlischer Vater barmherzig ist.“ Paulus gibt in Röm 12, 21 diesem Sachverhalt folgende Wendung: „Laßt euch nicht vom Bösen überwinden. Überwindet das Böse durch das Gute.“

Eine unübertroffene Formulierung der erlösten Liebesantwort des Getauften auf den erlösenden Liebesanruf, den der Vater durch Christus im Heiligen Geiste an die Menschen richtet, enthält das Hohelied der Liebe in 1 Kor 13, 13: „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei — das größte (d. h. das ewig bleibende in der Selbstmitteilung der Gesinnung Gottes) aber von ihnen ist die Liebe.“ Kurz und bündig stellt 1 Joh 4, 16 fest: „Gott ist die Liebe. Und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.“

Die erlösende Begegnung Gottes mit dem Menschen erlangte durch die Offenbarung der Liebe als des Wesens Gottes ihre inhaltliche, gedankliche Präzision. Die Einsicht und die dadurch ermöglichte Anteilnahme an der Liebe des Vaters wird erleichtert, weil Christus das Beispiel der Liebe hinterlassen hat. Joh 13, 15: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr einander tut, wie ich euch getan habe.“ Joh 13, 34: „Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.“ Eph 5, 1 f.: „So strebet denn, Gott nachzuahmen in dem Bewußtsein, daß ihr geliebte Kinder seid, und wandelt in der Liebe, wie Christus euch geliebt und sich als Weihegabe und Opfer für uns hingegeben hat.“ Vor allem im Ja zum unverschuldeten Leiden bewährt sich die liebende und sühnende Kreuzesnachfolge des Herrn. Das bestätigt 1 Petr 2, 21: „Christus hat gelitten. Er tat es für euch, um euch ein Beispiel zu hinterlassen, damit ihr seinen Fußstapfen folgt“¹¹.

Christi Lehre und Christi Leben offenbaren im Neuen Bund in unübersehbarer Deutlichkeit die Gesinnung der Liebe des Vaters zum Menschen. Wenn schon der alttestamentliche Fromme im Ps 1, 2 bekannt hat, daß „er im Gesetze des Herrn Tag und Nacht betrachtet“, so muß

¹¹ Gleich hier sei vermerkt die Feststellung von F. Böckle, in: Feiner u. a., Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 427: „Nachfolge besagt ja wesentlich mehr als Nachahmung, Nachfolge Christi im eigentlichen Sinn ist im sakramentalen Leben begründeter Mitvollzug des Lebens Christi.“

mit um so größerer Entschiedenheit der Christ das Bedürfnis verspüren, täglich Gott zu begegnen in der Lesung der Heiligen Schrift. In der Heiligen Schrift begegnen wir Christus. Hier teilt Gott seine Gedanken mit, um uns zu ermöglichen, Anteil an seinen Gedanken zu nehmen.

Aber die Forderung des Herrn in Lk 6, 36: „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist“, überfordert den Hörer auch im Neuen Bunde. Die ontologische Dialektik der geistbegabten Kreatur, d. h. einerseits „die Unmöglichkeit, ohne den Besitz des Unendlichen völlig vollendet zu sein und (andererseits) das Unvermögen, das Unendliche von sich aus zu erreichen“¹², erfährt der gläubige Christ in erschütternder Deutlichkeit. Dies beweist die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Man denke nur an das Ringen Luthers oder des heiligen Ignatius. Ist es nicht eine Grausamkeit Gottes, Forderungen zu stellen, denen gegenüber der Mensch versagen, ja, an denen er zerbrechen muß, weil er ihnen nicht gewachsen ist?

5. Die „Neuheit“ der erlösenden Selbstmitteilung des Wesens Gottes

In diesem Dilemma findet die liebende Hinwendung des Vaters zu den Menschen eine „göttliche“ Lösung. Gottvater stellt nicht nur Forderungen. Er gibt auch die Möglichkeit, an diesen Forderungen nicht zu verzweifeln, sondern zu ihrer Erfüllung ständig unterwegs zu sein. Dies geschieht dadurch, daß Gott in Christus nicht bloß Teilnahme an seiner Gesinnung anbietet, indem er in der Lehre und im Leben des Herrn seine Liebesgesinnung unmißverständlich mitteilt. Er gibt auch die Kraft, die Gesinnung der göttlichen Liebe ohne Ermüden oder Resignation anzustreben. Er tut dies, indem er in Christus die Teilnahme an seinem göttlichen Sein ermöglicht. Nicht die ethische Präzisierung des Willens Gottes im Liebesgebot und dem Beispiel Christi, sondern die sakramental-ontische Einverleibung in Christus ist das eigentliche Umstürzende des Neuen Bundes. Die Seiten der Heiligen Schrift sind voll von dieser ungeheueren Neuigkeit. Man spürt die Erregung darüber in Kol 2, 26: „Das Geheimnis, das durch alle Weltzeiten und Geschlechter verborgen war: Jetzt ist es seinen Heiligen kundgemacht: ... Christus in euch, der Grund eurer Hoffnung auf Herrlichkeit“ (ebenso Eph 3, 4–11).

Paulus spricht von Gott her gesehen von einer Neuschöpfung, Johannes und der erste Petrusbrief sprechen vom Menschen her gesehen

¹² J. Alfaro, LThK ³III, 249 s. v. *Desiderium naturale*. Die Erfahrung, „daß der Mensch sein eigenes, un-endliches Seinkönnen nicht einholen kann, obgleich er ständig von ihm beansprucht ist“ (K. Lehmann, LThK ²X, 317 s. v. *Transzendenz*), die Tatsache der sog. anthropologischen Transzendenz ist Ausgangspunkt für die verschiedenen Versuche, die Existenz des Menschen mit Hilfe eines sittlichen Systems als sinnerfüllt bzw. sinnlos zu durchschauen.

von einer Wiedergeburt. 2 Kor 6, 17: „Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung. Das Alte (der sündige Adam) ist vergangen, Neues (Christus) ist geworden.“ Jesus antwortet Nikodemus in Joh 3, 5: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“ Eph 2, 10 bestätigt: „Neugeschaffen sind wir in Christus Jesus“, um als „neue Menschen“ (Eph 4, 24) in einem „neuen Leben“ (Röm 6, 4) das „neue Gesetz“ (Joh 13, 14) des „Neuen Bundes“ (Lk 22, 20) zu erfüllen. Die durch die Erbschuld gestörte Gottebenbildlichkeit aller Menschen wird in Christus nicht bloß wieder hergestellt, sondern überhöht zur Gotteskindschaft. Alle Sakramente sind auf diese Gotteskindschaft ausgerichtet. Diese Überzeugung spricht aus 1 Joh 3, 1: „Seht, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat: wir heißen Kinder Gottes und wir sind es auch.“

Die Inexistenz des Christen in Christus beschreibt Paulus neunmal durch die Formel „Christus in uns“ und 165mal durch die Wendung „wir in Christus“¹³. In Gal 2, 20 jubelt er: „Ich lebe, nein, nicht mehr ich lebe, Christus ist es, der in mir lebt.“ Gott Vater gegenüber beinhaltet diese Aussage, daß das, was ein Christ tut, er jeweils durch Christus im Heiligen Geiste vor dem Vater tut. Die Besonderheit der erlösenden Gottbegegnung im Neuen Bunde beschränkt sich demnach weder auf eine *nova doctrina*, eine besonders eingehende Offenbarung der Gesinnung Gottes, noch auf eine *nova disciplina*, eine besonders enge Anteilnahme an der Gesinnung Gottes. Sie ist in der *nova creatura*, in der Teilnahme am Sein Gottes, gegeben. 2 Petr 1, 4: „Der göttlichen Natur sollt ihr teilhaft werden.“

6. *Sein in Christus — Leben in Christus*

Die Neuschöpfung in Christus impliziert die Kindschaft gegenüber dem Vater. Der Johannesprolog stellt in Joh 1, 12 f. kurz und bündig fest, daß diejenigen, „die aus Gott geboren sind ... Kinder Gottes werden“. Daraus ergibt sich ein Vaterverhältnis Gottes zum Getauften, das seinsmäßig in der Gotteskindschaft und nicht bloß in der allen Menschen eignenden Gottebenbildlichkeit gründet. Der Vater erkennt im Getauften die Züge seines göttlichen Sohnes.

Der Getaufte wird seinerseits befähigt und beauftragt zum Kindesverhältnis gegenüber dem Vater. Es realisiert sich hauptsächlich in den drei göttlichen Tugenden. Deshalb werden sie bei der Taufe gnadenhaft eingegossen. In Glaube, Hoffnung und Liebe wird der Getaufte am Heilswissen, an der Heilshaltung und an der Heilsliebe des Gottmenschen Jesus Christus dem Vater gegenüber beteiligt. Das *supernaturaliter posse* der eingegossenen göttlichen Tugenden (Tauglichkeiten) schließt allerdings

¹³ Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* ³.⁴III.2. München 1951, 36.40.

nicht ohne weiteres in sich das *facilius posse* der moralischen, durch Training erworbenen Tugenden (Gehaben)¹⁴. Es handelt sich vielmehr darum, dem Getauften den übernatürlichen Lebensvollzug des gnadenhaft geschenkten Kindseins vor dem Vater zu ermöglichen.

Das gottgeschenkte „Sein in Christus“ drängt den Getauften zu einem „Leben in Christus“. Die Konsequenz aus der seinshaften Selbstmitteilung Christi lautet für den Getauften nach Phil 2, 5: „Heget jene Gesinnung in euch, die auch Christus Jesus beseelte.“ Gal 4, 6 f.: „Ja, ihr seid Kinder — sandte doch Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der ruft: Abba, Vater.“ 1 Joh 2, 6: „Wer sagt, daß er in ihm bleibe, muß auch selbst so wandeln, wie er gewandelt ist.“

Der ontische Indikativ zieht nach sich den ethischen Imperativ. Der Feststellung in Gal 3, 27: „Da ihr in Christus hineingetauft seid, habt ihr Christus angezogen“, entspricht die Forderung in Röm 13, 14: „Zieheth den Herrn Jesus Christus an.“ Jesus Christus ist im Gegensatz zum alten Menschen, zu Adam, der neue Mensch. Darum heißt es in Eph 5, 23 f.: „Erneuert euch in Geist und Gesinnung und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gottes Urbild in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist.“ In Kol 3, 12—14 wird das Anziehen der Gesinnung Christi näher entfaltet. Es heißt da: „Zieheth denn an... herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld...; über all dem ziehet die Liebe an, das Band zur Vollendung.“ Das Kindesverhältnis gegenüber dem Vater vollendet sich im Bruderverhältnis gegenüber den Geschwistern in Christus.

7. Strukturen der erlösenden Gottbegegnung

Im Bewußtsein der Gnadenkraft Christi fordert 1 Joh 3, 9: „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht. Denn seine Lebenskraft bleibt in ihm.“ 1 Joh 3, 5 interpretiert diese kühne Aussage: „Keiner, der in ihm bleibt (d. h. soweit er in ihm bleibt), sündigt.“ Gott stellt im sakramental-ontisch vorgegebenen „Sein in Christus“ Gnadenenergien zur Verfügung, die der Christ energistisch, in einem sakramental-gnadenhaft ermöglichten

¹⁴ Auch die theologische Terminologie leidet unter der ungenügenden Differenzierung der Sprache. Infolgedessen werden für wesensverschiedene Sachverhalte gleichlautende und darum nicht selten irreführende Bezeichnungen verwendet. Man denke an heiligmachende „Gnade“ und helfende „Gnade“ oder an Tod-„Sünde“ und läßliche „Sünde“, an göttliche „Tugend“ und moralische „Tugend“. Eine sachgerechte Terminologie scheint heutzutage ein dringliches Postulat der Theologie zu sein. Man sollte z. B. wenigstens zwischen (subjektiv bejahter) Todsünde, subjektiv bejahten schweren und läßlichen Vergehen und zwischen nur objektiv bestehender schwerer und leichter Verfehlung unterscheiden. Ohne subjektive Erkenntnis und Zustimmung gibt es keine Sünde. Vgl. B. Schüller, Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 3—19.

„Leben in Christus“ ständig in freier Annahme zu verwirklichen hat¹⁵. Das in den Sakramenten bereitgestellte „Gnadenskapital“ hilft nichts, wenn die „Gnadentalente“ nicht genutzt werden. In der Gewißheit der Einverleibung in Christus sagt Phil 4, 13: „Alles vermag ich in dem, der mich stark macht.“ Röm 8, 31 wiederholt: „Wenn Gott für uns ist, wer könnte dann gegen uns sein?“ Die Begründung gibt 2 Kor 3, 5 f.: „Nichts als ob wir von uns aus fähig wären, etwas ins Auge zu fassen, als wäre es aus eigener Kraft. Nein! Unser Fähigsein kommt von Gott. Er hat uns Befähigung gegeben, Diener des Neuen Bundes zu sein, der nicht ein Bund des Buchstabens, sondern des Geistes ist. Der Buchstabe tötet, der Geist hingegen macht lebendig.“ Der Geist ist nichts anderes als das Leben in Christus. Röm 8, 2: „Denn das Gesetz des Geistes, das ist das Leben in Christus.“

Zwar bleiben die Versuchungen. Wie schon gesagt, schließt das *supernaturaliter posse* nicht zugleich das *facilius posse* in sich. Darum fügt Christus seinem Herrengebet in Mt 6, 13 die Bitte ein: „Laß uns in der Versuchung nicht fallen“¹⁶. Wenn auch jeder Christ ständig unter das Kreuz nicht bloß des Leides, sondern auch der Sünde gestellt wird, in

¹⁵ Es empfiehlt sich m. E. der Ausdruck „energistisch“, um den üblichen Terminus „synergistisch“ zu vermeiden. Religiös-sittliches Verhalten ist nicht eine Summe aus der Addition von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade. Folglich ist „nicht von einem Mitwirken des Menschen mit der Gnade, sondern besser von seinem Inwirken im Wirken Gottes zu reden“. W. Joest, in: RGG ³VI, 562 s. v. Synergismus. Gott tut zwar alles, er tut es aber nicht allein. Joh 15, 5: „Getrennt von mir könnt ihr nichts tun.“ „Da in der ev. Theologie der semipelagianische Sinn von Synergismus vorausgesetzt wird auch dort, wo die katholische Lehre als Synergismus gekennzeichnet und abgelehnt wird, sollte die katholische Theologie, um Mißverständnisse zu vermeiden, Synergismus nur im zweiten (semipelagianischen) Sinn verwenden und in diesem Sinn als unkatholisch ablehnen.“ K. Rahner, in: LThK ²IX, 1231 s. v. Synergismus. G. Schmidt, Evangelischer Gottesdienst und Opfer, in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 2 (1948) 64, nach M. Seemann, Heilsgeschehen und Gottesdienst. Paderborn 1966, 91, spricht vom „reformatorisches solus, welches das Rückgrat des ev. Zeugnisses ausmacht und jedem synergistischen Sowohl-als-auch den Kampf ansagt“. Würde die vorgeschlagene Sprachregelung „energistisch“ akzeptiert, würde dem interkonfessionellen Gespräch unnötige Belastung erspart. Der fundamentale Unterschied zur reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung als „Bezugsgröße“ des Menschen zu Gott und nicht als „Seinsgröße“ bleibt allerdings bestehen. Über die Kontroverse informieren die Beiträge von E. Schlink und G. Söhngen, Gottes Ebenbild, und von P. Brunner und H. Volk, Die Rechtfertigung des Sünders, in: Schlink-Volk, Pro veritate. Ein theologischer Dialog. Münster-Kassel 1963, 1-132. Doch ist im energistischen, nicht exklusiven Sinne das „sola gratia“ der Reformatoren berechtigt. Vgl. E. Schillebeeckx, Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht, in: Concilium 1 (1965) 452-454.

¹⁶ So lautete möglicherweise die siebente Vaterunserbitte im aramäischen Urtext. O. Karrer, Neues Testament, München ²1959, z. St.

der Kraft Christi wird er immer wieder aufstehen, auferstehen. Wie bei Christus am Ende seines Lebens Ostern stand, so wird beim Christen am Ende die Auferstehung mit Christus stehen. In der Gewißheit, die t r a n s i t o r i s c h e Struktur der Erlösung, den ständigen Durchgang durch das Kreuz zur Auferstehung, siegreich zu bestehen, schreibt Paulus in 1 Kor 10, 13: „Er wird euch nicht über eure Kraft versucht sein lassen, sondern wird mit der Versuchung auch den Ausgang schaffen, daß ihr's zu tragen vermögt.“ 2 Kor 4, 16: „Denn mag auch unser äußerer Mensch sich aufreiben, unser innerer wird von Tag zu Tag neu.“ Die sakramentale Hineinnahme in Christus verleiht dem Christen die Beharrlichkeit, sich immer wieder vom unverschuldeten Leid und vom selbstverschuldeten Versagen zu erheben.

Ein weiteres Kennzeichen der geoffenbarten Heilsökonomie ist die Verheißung der Endvollendung. Röm 8, 23: „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst.“ Der Christ ist „schon“ erlöst, wenn auch „noch nicht“ vollendet. Er kann noch fallen. Seine Endvollendung steht noch aus, wenn er auch mit Jesus Christus bereits „in die Himmelswelt versetzt“ (Eph 2, 10) worden ist. Darum vernimmt er gläubigen Herzens Phil 1, 6: „Ich bin voll Zuversicht, daß der, der das gute Werk in euch begonnen hat, es auch vollenden wird bis zum Tage Jesu Christi.“ Die erlösende Gottbegegnung durch die Teilnahme am Sein und Leben in Christus kann sich wegen ihrer eschatologischen Struktur nicht damit begnügen, die negativ formulierten Erfüllungsgebote des Dekaloges zu beachten. Sie setzt den Menschen auf das höchste Zielgebot an, das der Christ in dieser endlichen Zeit niemals zu erreichen vermag, zu dem er aber in der Gnade Gottes ständig unterwegs sein kann. Das Ziel heißt, das gnadenhaft vorgegebene „Sein in Christus“ in einem „Leben in Christus“ zu entfalten. Phil 3, 12: „Ich jage dem nach und möchte es ergreifen, nachdem ich doch schon von Christus Jesus ergriffen bin.“ Was möchte der Christ ergreifen, welchem Ziele jagt er nach? Gal 4, 19 sagt es: „Daß Christus in uns Gestalt gewinne.“ Dies geschieht durch die Angleichung an die Gesinnung des dreifaltigen Gottes. Eph 4, 15: „Die Wahrheit sollen wir leben durch die Liebe, um in jeder Hinsicht mehr und mehr in ihn, der das Haupt ist, hineinzuwachsen.“ Entscheidend ist dabei nicht, was der Mensch tut, sondern was der Mensch Christus in sich tun läßt, was Christus im Menschen tut¹⁷.

¹⁷ Als Moralprinzip bietet sich die Formel „In Christus Jesus“ an. Moraltheologie ist so gesehen die wissenschaftliche Darstellung der Verwirklichung der christlichen Wirklichkeit, d. h. der Entfaltung des sakramental vorgegebenen „Seins in Christus“ zu einem ethisch aufgegebenen „Leben in Christus“. Einteilungsprinzip der speziellen Moral sind nicht „von außen her“ die 10 Gebote, die 3 Pflichtenkreise gegenüber Gott, den Nächsten und sich selbst oder die Tugenden, sondern „von innen her“ die 3 Stufen der sakramentalen Christus-

In Christus vermag der Getaufte die gnadenermöglichte Liebesantwort auf den ständigen Liebesanruf Gottes zu geben. Die *responsorische* Struktur des christlichen Heilserwerbes wird in 1 Joh 5, 19 in den Satz gefaßt: „Wir lieben ihn, weil er uns zuerst geliebt hat.“

8. *Schlußfolgerungen*

Das Wesen des Christentums kann zusammengefaßt werden in dem Satze: Erlösende Gottbegegnung durch Anteilnahme des Menschen an der Gesinnung und am Sein Gottes auf Grund der geoffenbarten Selbstmitteilung Gottes. Im Alten Bund gibt Gott anfanghaft seine Gedanken kund. Im Neuen Bunde gibt er in den Worten und in dem Beispiel des Herrn unmißverständlich die Liebe als seine Grundhaltung, ja als sein Wesen bekannt. Aber das eigentliche „Neue“ des Neuen Bundes ist die sakramentale Hineinnahme in Christus. In der Kraft dieser sakramentalen Einverleibung vermag der Mensch wie der verlorene Sohn in Lk 15, 18 nach jedem Versagen immer wieder zu sprechen: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen.“

Dankbarkeit gegen Gott und Hochgemutheit müssen den Christen be-seelen. Gott würdigt ihn, an seiner Gesinnung teilzunehmen. Gott hat ihn so gerne, daß er ihn ständig anschaut mit dem Blick der Liebe, ja, ihn seinshaft als sein Kind adoptiert. Jeder Christ muß in den Lobgesang Mariens in Lk 1, 46 einstimmen: „Hochpreiset meine Seele den Herrn. In Gott meinem Heiland jubelt mein Geist.“

Aus den aufgezeigten Strukturen der erlösenden Gottbegegnung ergeben sich tiefgreifende Folgen für die praktische Lebensgestaltung in Christus. Einige bruchstückhafte Hinweise seien angefügt.

bildlichkeit in Taufe, Firmung und Weihe. Zur dogmatischen Grundlegung vgl. neuerdings H. Kühle, Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie. Münster 1964. Die Fündigkeit einer dogmatisch orientierten Moraltheologie erweist H. Weber, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Regensburg 1966. Im Dekret über die Priesterbildung v. 28. 10. 1965 Nr. 16 wurde der Moraltheologie neben der biblischen und heilsgeschichtlichen Ausrichtung die Aufgabe gestellt: „Sie hat die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus ins Licht zu stellen.“ Eine popularisierte Verdienstlehre erschwerte die Einsicht, daß alles Tun des Christen ein christusförmiges Tun ist, d. h., sich aus der sakramentalen Kraft Christi nach dem Vorbild Jesu akkuiert. Die maßgebende, gnadengetragene sittliche „Leistung“ des Menschen ist die Grundentscheidung für oder gegen Gott, von der die täglichen Einzelakte „als sittlich zwar nicht unbedeutende, aber doch weniger schwerwiegende Akte unterschieden werden“. H. Reiners, Grundintention und sittliches Tun. Freiburg 1966, 201.

Die responsorische Struktur der christusförmigen Sittlichkeit verlangt, auf den Heilsanruf Gottes hinzuhören. Dabei darf das Wort H. Carossas nicht vergessen werden: „Jeden mit einer anderen Stimme ruft Gott.“ Die Antwort gibt der einzelne für sich allein oder in der Gemeinschaft. Vorbedingung für den gemeinschaftlichen Kult ist eine verständliche Liturgie. Jahrhundertlang wurde es vielen Christen durch die fremdsprachliche Liturgie erschwert, „in der Kirche“ fromm zu sein. Sie versuchten auszuweichen in die paraliturgischen Formen der Volksandachten, wie Kreuzweg oder Rosenkranz. Den extremen Verfechtern von „*Una-voce*“ kann die Frage nicht erspart bleiben, ob sich nicht manche ihrer Parteigänger durch die Verständlichkeit der volkssprachlichen Liturgie in ihrem bisherigen rein privaten Beten gestört fühlen und deshalb gegen eine Liturgiereform opponieren. Es sollte bedacht werden, daß niemand das Heil für sich allein erwerben kann. Der Heilserwerb impliziert entsprechend der transzendenten Struktur des Menschen und der Heilssolidarität der Erlösten den Heildienst am Nächsten.

Den heilsantwortenden Dialog mit Gott muß der Christ konsequenterweise weiterführen in die heilsverantwortete Dialogbereitschaft mit allen Menschen. Sonst erliegt er der heilsegoistischen Versuchung. Davor bewahrt ihn die Einübung in das Heilsgespräch¹⁸. Karitative Hilfsbereitschaft allein genügt nicht. Diese Einübung kann nicht geschehen, ohne daß innerhalb der Kirche eine öffentliche Meinung zugelassen und gepflegt wird. Wie viele Pfarrer, die den Bischofsrat beim Papst entschieden befürworteten, bemühen sich ernsthaft, zuerst in ihrer Pfarrei ein echtes Mitspracherecht kompetenter Laien zu respektieren?^{18a}

Wir Katholiken sind zwar „auf Vordermann getrimmt“. Wie notwendig es ist, auf die Seitenrichtung zu den Nebenmännern zu achten, ist uns im allgemeinen unbekannt. Die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils hat in ihren ersten fünf Kapiteln zwar die Sicht der Kirche „als einer Art von übernatürlichem Obrigkeitsstaat . . . mit dem Papst als absolutem Monarchen an der Spitze“¹⁹ verlassen. Es ist verständlich, daß vor allem von kanonistischer Seite die Bestrebungen zu einer „Dem o -

¹⁸ Herder-Korrespondenz 20 (1966) 203: „... weil die Glaubwürdigkeit sowohl des ökumenischen Gesprächs wie des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen und den Denkströmungen außerhalb der Kirche von der geistigen Mächtigkeit des Dialogs in der Kirche selbst abhängt. Insofern gehört die Forderung des innerkirchlichen Dialogs . . . im Reformprogramm des Konzils an vorderste Stelle.“

^{18a} Lumen gentium Nr. 37 behandelt das Verhältnis zwischen Laien und „geweihten Hirten“. Dem Gehorsam der Laien entspricht die Achtung der Hirten vor der „Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche“.

¹⁹ J. Ratzinger, Einleitung zur dogmat. Konstitution „Über die Kirche“ Münster 5. 6. 1965, 8.

kratisierung der Kirche“²⁰ beargwöhnt werden. Konzilsdekrete, die den Bischofskonferenzen oder Bischöfen Vollmachten übertragen und dadurch einem gewissen Föderalismus den Weg bahnen, werden restriktiv interpretiert²¹.

Wie im staatlichen Bereich die Befähigung zur demokratischen Gesellschaftsordnung von dem Ausmaß der politischen Bildung der Staatsbürger abhängt, so steht und fällt im kirchlichen Bereich die Realisierung des vertieften Kirchenverständnisses, wenn man vom Wirken des Heiligen Geistes absieht, mit der Belebung des religiösen Wissens und des davon getragenen religiösen Verhaltens der Gläubigen. Eine der Vorbedingungen zu einem innerkirchlichen Stilwandel ist darin gegeben, daß der Klerus lernt, ein theologisches Gespräch zu führen und vorzuführen. Weil dies kaum der Fall ist, ist das Interesse an einer theologischen Diskussion, z. B. beim Konveniat, oftmals sehr gering. Die von einzelnen Bischöfen veranstalteten Priestertage über ein theologisches Thema können eine gute Initialzündung darstellen, wenn in den Dekanaten die aufgeworfene Thematik weiter diskutiert wird.

Gerade Theologie kann nicht bloß rezeptiv angelernt, sie muß reproduktiv studiert werden. Dann erst kann sie verkündet werden. Es erscheint darum ein Gebot der Stunde zu sein, neben der theologischen Vorlesung in einem Kolloquium zur Vorlesung bereits den Studierenden der Theologie die Möglichkeit zu geben, sich einen theologischen Wortschatz anzueignen und damit agieren zu lernen²². Daß überdies das Gespräch eine Hauptform der Wahrheitsfindung und der Wissensvertie-

²⁰ Paul VI. hob in einer Ansprache an die italienische Bischofskonferenz anläßlich der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils hervor, wie notwendig es sei, innerhalb der Kirche ein „postkonziliares Bewußtsein“ zu formen. Er stellte die Frage: „Welches soll der Stil bischöflicher Amtsführung nach dem Konzil sein? Aristokratisch oder demokratisch? Diese Ausdrücke trafen zwar nicht die Realität, hülften aber doch der Klärung des Anliegens.“ Nach Herder-Korrespondenz 20 (1966) 52.

²¹ So wird im Österreichischen Archiv für Kirchenrecht 16 (1965) 309–349 bedauert, daß im Dekret über den Ökumenismus Nr. 8 die bisherige Praxis des zentral geleiteten kirchlichen „Einheitsstaates“ durch die Bestimmung durchbrochen wird: „Wie man sich hier (d. h. in der Gestaltung interkonfessioneller Gottesdienste) konkret zu verhalten hat, soll... die örtliche bischöfliche Autorität in klugem Ermessen entscheiden.“ Die Kritik an der Instruktion der Glaubenskongregation vom 18. 3. 1966 über die Reform der katholischen Mischengesetzgebung sollte keinesfalls den Umstand übersehen, daß die Dispensmöglichkeiten wiederum der Kurie vorbehalten wurden. Zur Kritik vgl. Herder-Korrespondenz 20 (1966) 222–225.

²² Dekret über die Priesterbildung Nr. 19: „Überhaupt sollen die Eigenschaften der Alumnus ausgebildet werden, die am meisten dem Dialog mit den Menschen dienen.“ Vgl. R. Hostie, Das Gespräch in der Seelsorge, Salzburg 1966. Herder-Korrespondenz 20 (1966) 207: „Jahrelange ‚Gehorsamsdresur‘, dazu auf ein antiquiertes theologisches System, macht angehende Priester

fung ist, wurde im Unterrichtsbetrieb der Antike und der Scholastik stark beachtet²³.

Ein belebendes Element wird sicher die zunehmende Zahl von Laientheologen darstellen. Man kann geradezu von einer providentiellen Entwicklung sprechen. Die Aussagen des Konzils über den Laien als Subjekt und nicht als Objekt der Kirche entkräften die Argumente, die gegen eine Habilitation von Laien in der theologischen Fakultät vorgebracht werden. Theologie sollte auch in Forschung und Lehre nicht mehr als alleiniges esoterisches Reservat der Priester mit repressiven Maßnahmen künstlich konserviert werden^{23a}. Paulus meint in 1 Kor 14, 20 die Getauften mit und ohne Weihe, wenn er sagt: „Brüder, seid nicht Kinder an Verstand. Seid vielmehr Kinder an Bosheit — an Verstand aber seid reife Menschen.“ Der Unterschied zwischen den zwei Formen des neutestamentlichen Priestertums soll keineswegs angetastet werden. Es wird vielmehr dessen wesentlicher Kern deutlich gemacht.

Doch müssen alle Laien ohne Unterschied ihres Bildungsweges zu einem vertieften Heilsgespräch mit Gott und mit den Mitmenschen befähigt werden. Dazu Hilfe zu leisten, ist heutzutage eine unaufschiebbare Aufgabe des Seelsorgers. Das priesterliche Wirken will und kann ja die unmittelbare Gottbeziehung des Getauften und dessen apostolische Sendung nicht ersetzen, sondern nur erleichtern. Dazu verpflichtet die responsorische Struktur des Heilsgeschehens. Wie schwer eine diesbezügliche Verhaltensänderung fällt, zeigen die Erlasse der Kurie über die Feuerbestattung und die Mischehe. Sie trafen gerade die kirchlich eingestellten

unfähig zum Dialog mit selbständigen Laien.“ — A. Kolping, Einleitung in die katholische Theologie. Münster 1963, 170—176, schlägt im Rahmen der geplanten Studienreform für die systematischen Fächer neben der Vorlesung ein Kolloquium vor, da dem heutigen unkonzentrierten Menschen erst im Rundgespräch manche Lösungen und Probleme aufgingen. Seit WS 1962/63 hält der Verfasser ein „Kolloquium zur Vorlesung“. Die dabei gesammelten, wechselnden Erfahrungen bestätigen, wie förderlich eine derartige Gesprächsmöglichkeit sowohl für den Lehrer wie für die Hörer ist.

²³ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II. Freiburg 1911, 16-21.

^{23a} Lumen gentium Nr. 35 umschreibt mit Nr. 12 die Teilnahme der Laien am Prophetenamt Christi folgendermaßen: „Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes das Reich des Vaters proklamiert hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien.“ Herder-Korrespondenz 20 (1966) 302 nennt diesen Satz „die stärkste und folgenreichste Aussage des Konzils über die Laien“. Der Einwand, daß in kurzem an den theologischen Fakultäten nur mehr Laien dozieren würden, falls sie zum Lehramt zugelassen würden, folgt einem nicht selten in der Kirche praktizierten, verhängnisvollen Alternativ-Denken des Alles oder Nichts.

Katholiken wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Autorität braucht das Gespräch nicht zu scheuen. Sie bedarf vielmehr seiner. Das Ansteigen des Bildungsniveaus auch unter den Katholiken ermöglicht und verlangt eine stärkere Heranziehung und Mitbeteiligung der Gläubigen an den kirchlichen Vorgängen.

Die Gesprächsfähigkeit des Christen wird vorangebracht, wenn innerhalb der Kirche die integralistische Vorliebe für eine vordergründige, äußerliche Uniformität der Wertschätzung einer echten inneren Unität Platz macht. Es muß sich die Einsicht durchsetzen, daß innerhalb der einen Kirche aus der übereinstimmenden gläubigen Grundhaltung heraus verschiedene Konkretisierungen des gleichen Prinzips möglich sind, z. B. in der Frage der Atombewaffnung, des Mitbestimmungsrechtes, der Empfängnisregelung²⁴. Ein gemäßigter innerkirchlicher Pluralismus, der innerhalb der Prinzipien bleibt, bedingt nicht, sondern bewahrt vor einem uferlosen Relativismus und unverbindlichen Neutralismus.

Eine derartige „Auflockerung“ widerspricht nicht der Tatsache, daß für den Christen das Paradigma jedes Dialogs das erlösende Gespräch Gottes mit seinem Volke im Alten und Neuen Bunde ist. Gott ist zwar ein „Gott der Geduld und des Trostes“ (Röm 15, 5). Das besagt jedoch keinen falschen Irenismus. Gegenüber dem Worte des Herrn und dessen lehramtlicher Auslegung ist Glaubensgehorsam gefordert. Die Erklärung in Lk 10, 16: „Wer euch hört, hört mich, wer euch zurückweist, weist mich zurück“, bezieht sich auf die Apostel und deren Nachfolger. Weil Gott kein Willkürgott nominalistischer Provenienz ist, kann auch das Eingehen auf sein Heilsangebot nur innerhalb der von ihm geoffenbarten hierarchisch verfaßten Heilsordnung geschehen.

Die eschatologische Struktur des christusförmigen Lebens bezieht sich nicht nur auf den Wegcharakter des ethischen Verhaltens, das nie das Ziel einholt. Sie schließt in gleicher Weise das ständige Mühen um eine vertiefte intellektuelle Durchdringung des Liebesanrufes Gottes ein. Die Einsicht, nicht nur die sprachliche Formulierung, in die absoluten

²⁴ Laut Bischof Hengsbach ist die innerkirchliche Zusammenarbeit nach dem Konzil gekennzeichnet durch eine Synthese von Einheit und Freiheit, welche sowohl den partikularistischen Individualismus wie die zentralistische „Sünde des Uniformismus“ vermeidet. Herder-Korrespondenz 20 (1966) 357. — Über die Differenz zwischen Allgemeinem und Konkretem vgl. K. Rahner, Grenzen der Kirche, in: Wort und Wahrheit 19 (1964) 249—262. Das „Dekret über die Religionsfreiheit“ des Vaticanum II wird auch innerhalb der Kirche den menschlichen Trend zur Ideologieverhärtung erschweren. Unter Ideologie versteht man die Absolutsetzung von Teilgesichtspunkten und Teilinteressen durch ihre Herausnahme aus jedweder Überprüfung und Kritik. Vgl. E. Topitsch, in: Staatslexikon IV, Freiburg 1959, 158 s. v. Ideologie.

Inhalte und Fakten der Offenbarung kann nicht immobil sein. Das vermutete eine Theologie, die auf den statischen griechischen Wesensbegriff aufbaute. Das griechische Denken sieht das Wesen der Dinge in dem gegebenen, was vom Wechsel der Veränderungen unberührt bleibt. Biblisches Denken hingegen weiß, daß alles Sein und dessen Erkenntnis der eschatologischen Vollendung bedarf. Die Unabgeschlossenheit auch altehrwürdiger theologischer Aussagen ist heilsgeschichtlich begründet. Die Anerkennung der „proleptischen Struktur“²⁵ der Erlösung macht darauf aufmerksam, daß die theologische Wissenschaft ständig ihre Thesen zu überprüfen und zu vertiefen hat.

Eine der Hauptanstrengungen der gegenwärtigen Theologie wird sich infolgedessen darauf konzentrieren müssen, den ungebührlich ausgeweiteten Bereich der absoluten Prinzipien abzugrenzen von dem der relativen Konklusionen und Konkretisierungen²⁶. Wenn auch dieses Ziel niemals vollständig erreicht werden kann, der Weg zu diesem Ziel muß im Vertrauen auf den „Helfer, den Heiligen Geist“ (Joh 14, 26) besonnen und mutig beschritten werden. Dies scheint eine der Grundvoraussetzungen dafür zu sein, um die eschatologische Struktur der Erlösung glaubwürdig bezeugen zu können.

Die energistische und transitorische Struktur der christusförmigen Sittlichkeit trägt die Dynamik christlichen Strebens. Mit Röm 5, 5 weiß der Christ: „Hoffnung läßt nicht zuschanden werden; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben war.“ Niemals wird ein Christ, wenn er seine Einverleibung in Christus ernst nimmt, mit sich zufrieden sein können. Mit 2 Kor 5, 14 wird er sich sagen müssen: „Die Liebe Christi drängt uns.“

So wie sich die Liebe des dreifaltigen Gottes im Gottmenschen Christus verleiht hat, so muß sich auch die Liebe Christi im Christen bewähren im Heildienst an der Welt. Die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ Nr. 33 führt dazu aus: „Das Apostolat der Laien ist Teilnahme

²⁵ W. Pannenberg, Grundzüge der Theologie, Gütersloh 1964, 134.413. In *Lumen gentium* wird im Kapitel 2 „Über das Volk Gottes“ dem heilsgeschichtlichen Element des Nacheinander der Zeit und im Kapitel 3 „Über das Bischofsamt“ dem des Nebeneinander des Raumes Rechnung getragen.

²⁶ Eine Reduktion vor allem hinsichtlich der abgeleiteten Naturrechtsnormen wird ermöglicht durch die Aussage in *Lumen gentium* Nr. 25: „Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert.“ Vgl. J. David, Kirche und Naturrecht, in: *Orientierung* 30 (1966) 129–133, und F. Böckle, Rezension zu A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Einsiedeln 1964, in: *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 807. Ebenso K. Rahner, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: *Neues Forum* 13 (1966) 231–235.

an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle (d. h. auch die Priester, weil sie getauft sind) vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt. Durch die Sakramente, vor allem durch die heilige Eucharistie, wird jene Liebe zu Gott und den Menschen mitgeteilt und genährt, die die Seele des ganzen Apostolates ist.“ Die apostolisch-missionarische Struktur der christusförmigen Sittlichkeit wird deutlich.

Aktivität ist nicht gleich einer geschäftigen Agilität. Der Christ unterstellt sich vielmehr in sendungsbewußter Gelassenheit²⁷ ständig der Gnadenkraft der erlösenden Gottbegegnung auf Grund der Zusage in Apk 21, 5.7: „Der auf dem Throne sitzt, sprach: Siehe ich mache alles neu . . ., der Sieger wird dies erben. Ich will ihm Gott sein und er soll mir Sohn sein.“ Die erlösende Gottesbegegnung in der Selbstmitteilung der Gesinnung und des Seins Gottes durch Christus im Heiligen Geiste garantiert die künftige Vollendung. Erst diese schenkt die unverhüllte und voll-endete Gemeinschaft mit Gott „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12).

²⁷ Christusförmige Gelassenheit läßt innerweltliche Sicherungen los, um sich restlos Gott zu überlassen. Sie kann alles Vorletzte relativ leichtnehmen, weil sie das Allerletzte, eben Gott, unbedingt ernstnimmt. Eine derartige Haltung konstituiert die christliche Tugend des Humors. J. Weilner, Heinrich Seuse und die Askese des Humors, in: E. Filthaut, Seuse-Studien, Köln 1966, 241—254 mit Lit.

Glaubensverantwortung als Dialog^{1a}

Von Prof. Josef Schmitz, Mainz

Wenn unter diesem Thema ein paar Gedanken zur Neuorientierung der Fundamentaltheologie vorgetragen werden sollen, die dieser theologischen Disziplin als Aufgabe die Glaubensverantwortung im Dialog mit dem Nichtchristen zuweisen, dann ist hier als erstes ein Verdacht abzuwehren und einem Einwand zu begegnen.

I. Einwände gegen die These

Die Formulierung der These könnte ja nicht nur bei Kollegen den Verdacht aufkommen lassen, hier sei beabsichtigt, auf dem Laufsteg modischen Geredes zu paradieren. Denn die Häufung so „marktgängiger Edelsubstantive“¹, solcher Schlagworte „Neuorientierung“ — „Verantwortung“ — „Dialog“ ist dazu wohl geeignet. Das Wort „Neuorientierung“ ist verdächtig, Ausdruck eines Nachgebens zu sein gegenüber einer heute herrschenden banalen und vulgären Neuheitssucht, der etwas um so fragwürdiger erscheint, je mehr es den Stempel der Überlieferung trägt, und der die bloße Neuheit einer Sache schon als Ausweis ihrer Güte gilt. Das Schlagwort „Dialog“ macht mißtrauisch, weil dieses Wort heutzutage als unbestrittener Selbstwert erscheint und als eine Art Zauberformel in Gebrauch ist, deren Aussprechen allein schon eine Lösung des jeweils zugrundeliegenden Problems zu verbürgen scheint. Auch das Wort Verantwortung erfreut sich nicht nur im politischen Bereich, sondern auch in der Theologie zunehmender Beliebtheit. Jeder, der sich zur Kulturkritik berufen glaubt, fühlt sich mit Recht angesichts dieser fast „signalhaft einschnappenden“ Wörter herausgefordert, diese Modeworte zu analysieren, ihre Schwächen aufzudecken, sie als „Jargon der Eigentlichkeit“² zu entlarven und damit abzutun. Für die Zeitgenossen solcher Kritiker entsteht dann der Anreiz, sich diese Kritik so schnell wie möglich zu eigen zu machen, weil solche Kritik den, der sie ausübt, über die Mode und damit über die Mehrzahl seiner Mitmenschen zu erheben scheint.

Widersteht man angesichts der Formulierung unserer These dem Anreiz zu solcher Kritik, dann ist einem Einwand zu begegnen, der immer

^{1a} Antrittsvorlesung im Sommersemester 1966 an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz.

¹ Adorno Th. W., Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt 1964, 9.

² Siehe Anm. 1.

wieder erhoben wird. Dem heutigen Sprachgebrauch³ gemäß gehört zu einem Dialog nicht nur der Wesensbezug zu einer anderen Person, der Bezug zum Du; ihm wird auch nicht ein wiederholter Wechsel von Rede und Antwort gerecht, wenn solche Wechselrede sich nach Art und Weise eines aneinander vorbeigleitenden Gegenverkehrs vollziehen würde. Zum Dialog gehört nach heutigem Verständnis vielmehr, daß nicht der eine immer dasselbe sagt und der andere das seine, sondern daß einer auf den anderen hört und, weil er auf ihn gehört hat, anders antwortet, als wenn der andere nicht gefragt und geantwortet hätte. Es geht beim Dialog um ein gegenseitiges Geben und Nehmen; für ihn ist ein wechselseitiger Austausch konstitutiv; zu ihm gehört, daß man dem anderen Fragen stellt, sich aber auch selbst Fragen stellen läßt. Setzt damit aber der Dialog als Durchbruch zur Wahrheit beziehungsweise als Durchbruch zum Wahrheitszuwachs nicht die Bereitschaft, ja den positiven Willen voraus, sich umgestalten zu lassen, und steht er damit nicht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem Inhalt, der hier verantwortet werden soll: zum Offenbarungsglauben nämlich, der überzeugt ist von der Endgültigkeit und der Allgemeinverbindlichkeit der ihm anvertrauten Heilswahrheit? Auf diese Frage glaubt fast jedermann, der außerhalb des christlichen Glaubens steht, Bescheid zu wissen, und dieser Bescheid lautet: der Offenbarungsglaube ist der Tod jeden Dialogs.

So wird der Philosoph Karl Jaspers⁴ nicht müde, in seinen Schriften immer wieder zu erklären: wenn der Offenbarungsglaube beansprucht, Wahrheit für alle zu sein, dann erwachse daraus notwendig auch der Anspruch auf Ausschließlichkeit, der nichts gelten läßt als sich selbst. Ein solcher Anspruch führe dann auch zwangsläufig zur Unduldsamkeit gegen jede andere Anschauung. Die Überzeugung von einer exklusiven Wahrheit für alle mache völlig unfähig, auf eine andere Meinung zu hören, sie ernst zu nehmen oder gar ihr gerecht zu werden; m. a. W., der Offenbarungsglaube, der immer nur das Gleiche will, impliziere den Abbruch aller Kommunikation, jedes echten Gesprächs, jeder wahren Begegnung — kurz: er sei der Tod des Dialogs⁵.

Darum richtet Jaspers seine schärfsten Angriffe gegen diesen Anspruch des Offenbarungsglaubens, und zwar um des Menschen und um Gottes willen; um des Menschen willen, weil zu ihm gehört, in lebendiger Fühlungnahme mit anderen Menschen der Gegenwart und Vergangenheit

³ Vgl. Hennig J., Zur geistesgeschichtlichen Stellung des Modebegriffs „Gespräch“, in: ZRGG 16 (1964) 250—264.

⁴ Vgl. Schmitz J., Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers, in: TrThZ 74 (1965) 83—99; Fries H., Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik. Würzburg 1965, 41—99.

⁵ Vgl. Jaspers K., Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 87 f.; 184; 479; 507 f.

zu kommen; um Gottes willen, weil der immer ein verborgener Gott bleibt⁶. Jaspers läßt sich bis zu der Behauptung hinreißen: gegen diesen Anspruch könne es nur ein Mittel geben, Intoleranz⁷. Der Offenbarungsglaube wäre nach ihm zum Dialog nur fähig, wenn er seinen Anspruch auf universelle Geltung preisgäbe⁸.

Diesem Einwand, daß der christliche Offenbarungsglaube infolge seines Anspruches auf Allgemeinverbindlichkeit dialog-unfähig sei, ist zu entgegen, daß dieser Einwand sich zunächst einmal über sich selbst nicht klar ist, und daß zweitens der Anspruch auf universelle Geltung, den eine Überzeugung erhebt, einen Dialog nicht unmöglich machen muß.

Der Einwand ist sich über sich selbst nicht klar, weil er gänzlich übersieht, daß auch die ihm zugrundeliegende Überzeugung, es könne in Sachen des existentiellen Glaubens keine Verbindlichkeit für alle geben, jeder universale Anspruch sei von vorneherein immer und überall falsch, eben selbst nochmals einen solchen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit mit sehr praktischen Folgen erhebt. Die diesem Einwand zugrundeliegende Überzeugung beansprucht gerade das für sich, was sie am Offenbarungsglauben verwirft. Letztlich geht es auf beiden Seiten um das Gleiche: um eine für alle verbindlich sein wollende Aussage, um eine Aussage, die den Anspruch auf universelle Geltung erhebt. Und es handelt sich gleichzeitig auf beiden Seiten auch um Überzeugungen, die zwar grundsätzlich den Anspruch auf Verbindlichkeit für alle erheben, aber faktisch partikulär sind. Wäre der Verzicht auf Allgemeinverbindlichkeit der eigenen Überzeugung die unerläßliche Möglichkeitsbedingung für einen Dialog, dann würde die dem Einwand zugrundeliegende Überzeugung den Dialog ebenso unmöglich machen, wie der Offenbarungsglaube.

Für den Offenbarungsglauben ergibt sich die Möglichkeit eines Dialogs einmal aus dem mehr allgemeinen Grund, daß er wie alle faktisch partikulären Überzeugungen, die aber grundsätzlich den Anspruch auf universelle Geltung erheben müssen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollen, dem Gesetz der Geschichte unterliegt, und zum anderen aus der Art und Weise, wie er alles Vor und Außerhalb seiner selbst nach seiner grundlegenden Überzeugung zu sehen gehalten ist.

Über den ersten mehr allgemeinen Grund hat Karl Rahner in seiner Dankrede anläßlich der Verleihung des Reuchlin-Preises 1965 das Entscheidende gesagt⁹. Uns darf hier der Hinweis genügen, daß ein Dialog, der nicht Propaganda, nicht lediglich pädagogisches Hilfsmittel und nicht

⁶ Ebd. 213 ff.

⁷ Jaspers K., *Der philosophische Glaube*, München 1954, 71 f.

⁸ Vgl. in dem Anm. 5 zitierten Werk 505; 508.

⁹ Rahner K., *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 6, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 46—58.

unverbindliche Unterhaltung sein, sondern dem anderen Wesentliches und Verbindliches sagen will, möglich ist, weil auch die prinzipiell universalen Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen dem Gesetz der Geschichte unterstehen. Das will besagen: sie unterliegen einer Differenz zwischen dem eigentlich von ihnen Gemeinten einerseits und der geschichtlich bedingten Begrifflichkeit und konkreten Realisation, durch die sie sich ihr eigentlich Gemeintes und gegenwärtig setzen, andererseits. Auf dieser geschichtlich bedingten Differenz beruht die Unvollendetheit der konkreten Realisation ihrer grundsätzlichen Entwürfe. Darum können sie ihr gegenwärtig geschichtliches Stadium nicht in jeder Hinsicht endgültig setzen und nicht mit ihrem absoluten Wesen schlechthin identifizieren. Darum müssen sie für ihre eigene Zukunft offen sein und ihre konkrete Gegenwart unter das Gericht ihrer Zukunft stellen. Dabei bietet der Dialog sich als ein Weg an, die eigenen Möglichkeiten besser zu erkennen, einzuholen und zu vollziehen¹⁰.

Da es aber auch unter den Christen nicht wenige gab und gibt, die sich gegen den Dialog wenden und zum Rückzug blasen in ein selbstgewähltes Getto, in dem der Glaube möglichst bewahrt bleiben soll vor der Begegnung mit anderen nichtchristlichen Überzeugungen, ist es notwendig, auch vom Selbstverständnis des christlichen Glaubens her die Möglichkeit des Dialogs aufzuweisen.

Die Christen, welche den Dialog ablehnen, tun das einmal um der Gefährdung willen, der sich der Glaube aussetzt, wenn er sich anderen Überzeugungen stellt und mit ihnen in Dialog tritt; sie tun es aber auch, weil angeblich keine Gemeinsamkeit vorhanden ist, die eine „Jochgemeinschaft“ zwischen Menschen christlicher und nichtchristlicher Überzeugung ermöglicht. Diese Einstellung, die in der Geschichte der Kirche immer wieder wirksam geworden ist, war in der Kirche ja schon sehr früh zu Wort gekommen in der Mahnung des zweiten Korintherbriefes: „Zieht nicht mit den Ungläubigen am gleichen, für euch fremden Joch! Denn welchen Anteil haben Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit aneinander oder welche Gemeinschaft besteht zwischen Licht und Finsternis? ... Oder was hat der Gläubige mit dem Ungläubigen gemeinsam? ... Daher: Geht fort aus ihrer Mitte, sondert euch ab! spricht der Herr ...“ (6, 14–17). Es sei hier nicht näher auf diese Stelle eingegangen, die auch nach katholischen Exegeten eine recht unmotiviert Mahnung an Ort und Stelle ist und als Fremdkörper wirkt¹¹. Es sei hier nur gesagt, daß diese Haltung, welche zu einem Sich-Absondern von umfassender Gemeinschaft, von der Solidarität mit allen führt, auch zur Preisgabe des Anspruches der eigenen

¹⁰ Vgl. Rahner K. a. a. O. 52 ff.

¹¹ LThK, ²VI, 556; Robert A.-Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift. Neues Testament, Wien-Freiburg-Basel 1964, 404, 406.

Glaubensüberzeugung auf universelle Geltung führen wird oder in eine fanatische Selbstbehauptung umschlägt, die ihre eigene Fragwürdigkeit unter einer erstarrten Haltung und unter einem eifervollen Gerede zu verbergen sucht. — Nach dem Willen der Konzilsmehrheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und nach dem in der Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ ausgesprochenen Willen des Papstes Paul VI. soll die defensive Introvertiertheit und Abgeschlossenheit der Kirche aufgegeben werden und die Kirche in ein dialogisches Verhältnis zur Welt treten.

Nun kann freilich ein Dialog nur zustandekommen, wenn wenigstens irgendeine Basis gemeinsamer Überzeugung vorhanden ist. Der Dialog kann nicht mit einem absoluten Nullpunkt beginnen, mit der Überzeugung, man habe noch gar keine und es gäbe auch gar keine gemeinsame Wahrheit. Er kann auch nicht unter der Voraussetzung anfangen, der andere sei schlechthin im Irrtum. Wenn man diese Einstellung dem Offenbarungsglauben immer wieder unterstellt, so ist diese Unterstellung keineswegs dem Selbstverständnis dieses Glaubens gemäß; sie widerstreitet vielmehr dem Selbstverständnis des Offenbarungsglaubens¹². Denn dieser christliche Offenbarungsglaube ist überzeugt von der unüberholbaren Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus und ineins damit von der universellen Stellung Jesu Christi. Nach dem ersten Kapitel des Johannes-Evangeliums ist dieser das Wort, durch das alles geworden ist, das Licht, das jedem Menschen leuchtet, derjenige, der in die Welt als sein Eigentum kommt; nach dem ersten Kapitel des Kolosserbriefes (V. 16 ff.) ist er vor allem, ist alles durch ihn und zu ihm hin geschaffen und hat alles in ihm seinen Bestand. Darum sieht der christliche Offenbarungsglaube alles vor und außerhalb seiner selbst in einer Christusbezogenheit und kann es darum nicht rein negativ sehen und lediglich zerstören wollen — auch nicht die andere Glaubensüberzeugung. Er ist es sich selber schuldig, in allem das positive Moment zu sehen, das über sich hinausweist. Darum wird es nach dem Selbstverständnis des Offenbarungsglaubens immer eine gemeinsame Basis zwischen ihm und einer anderen Glaubensüberzeugung geben, weil diese sich nicht nur lediglich im Widerspruch zum Offenbarungsglauben verstehen kann, weil sie nicht nur ein Mischmasch aus Dummheit, Irrtum und schlechter Information ist, sondern immer von echten, ursprünglichen Erfahrungen herkommt, denen Wirklichkeit entspricht, die eine Beziehung zu Christus hat.

II. Die Bedeutung der These für die Fundamentaltheologie

Wenn mit dem Gesagten erste Einwände gegen die These ausgeräumt sind, so bleibt die Frage: was bedeutet sie für die Fundamentaltheologie?

¹² Vgl. Fries H. a. a. O. 86 f.; Fries H., Kirche und Toleranz, in: Neumann J., Auf Hoffnung hin, Meitingen b. Augsburg 1964, 167—185, bes. 172 f.

Glaubensverantwortung als Rechenschaftsablage von dem, worauf der christliche Glaube sich gründet, ist ja die Aufgabe jener theologischen Disziplin, die früher den Namen „Apologetik“ trug, heute „Fundamentaltheologie“ genannt wird.

Diese theologische Disziplin hat erst im 19. Jahrhundert ihre Ausprägung als selbständige theologische Disziplin erhalten. Apologie als „Beantwortung von Einwänden gegen einzelne Glaubenswahrheiten und ihre philosophischen und wissenschaftlichen Voraussetzungen“¹³ hat es zwar in der Kirche schon immer gegeben; sie war geradezu eine Grundgestalt altchristlicher Theologie. Aber das der Apologetik als einer speziellen theologischen Disziplin zugrundeliegende Problem ist erst allmählich in das reflexive Bewußtsein der Theologie aufgestiegen. Albert Lang hat in seiner Untersuchung „Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters“¹⁴ nachgewiesen, daß erst in dieser Zeit das dieser speziellen theologischen Disziplin zugrundeliegende Problem sich in einem langsamen, aber stetigen Entwicklungsprozeß klärte. In diesem Prozeß hat das Ringen um die Rechtfertigung des Glaubens zu der Erkenntnis geführt, daß sich die innere Wahrheit der einzelnen Glaubensartikel nicht von allgemeinen Vernunftprinzipien her nachweisen läßt, und der Glaube sich deshalb nach einer anderen Verankerung seiner Vernünftigkeit umsehen muß. Die Rechtfertigung des Glaubens stellte sich um vom Beweis der inneren Wahrheit des Glaubensinhaltes auf den Aufweis der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung durch äußere Glaubwürdigkeitskriterien. So wird deutlich bei Wilhelm von Auvergne dem Bemühen der spekulativen Theologie, „zum Wahrheitsgehalt der einzelnen Glaubenslehren vorzudringen und sie gegen aufsteigende Schwierigkeiten zu verteidigen“, die ganz andersartige Aufgabe gegenüberstellt, „die Glaubensentscheidung (und die Glaubenshaltung) als solche zu rechtfertigen: *non est intentionis nostrae... singulos fidei articulos astruere probationibus, sed fidem ipsum... in universali stabilire... fides hic sola habet testimonium et confirmationem miraculorum*“¹⁵. Wenn so mit Beginn des Hochmittelalters auch das apologetische Problem erfaßt worden war, so ist es doch zur Ausbildung der Apologetik als einer selbständigen, von der allgemeinen Dogmatik losgetrennten Disziplin erst 1819 durch Sebastian Drey in Tübingen gekommen¹⁶.

Die Apologetik hat als Ziel, die göttliche Sendung der katholischen Kirche zu beweisen; sie bemüht sich, den rationalen Weg aufzuzeigen, den

¹³ Vgl. Lais H. in: LThK, ¹I, 723; Lang A. in: Religionswissenschaftliches Wörterbuch, hrsg. von König Fr., Freiburg 1956, 59.

¹⁴ Freiburg 1962.

¹⁵ Lang a. a. O. 83.

¹⁶ Vgl. Lais H. in LThK, ¹I, 727.

der vorgläubige Mensch abzuschreiten hat, um der Autorität des sich offenbarenden Gottes in der Kirche ansichtig zu werden. So geht diese Disziplin zunächst aus von der philosophischen Gotteslehre, der die Aufgabe zufällt, nachzuweisen, daß es einen Gott gibt, der allmächtig, allwissend und wahrhaftig ist, daß der Mensch zur Verehrung dieses Gottes verpflichtet ist und daß diese Pflicht auch die Forderung enthält, diesem Gott den Glaubensgehorsam zu leisten, falls er zum Menschen spricht. Von dieser philosophischen Gotteslehre übernimmt die Apologetik ihr grundlegendes Prinzip: die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes. Steht das Zeugnis des allwissenden und wahrhaftigen Gottes hinter einer Aussage oder Mitteilung, dann ist das die sicherste Bürgschaft ihrer Wahrheit, weil Gott nicht irren und nicht lügen kann; dann ist aber solche Mitteilung nicht nur glaubwürdig, sondern auch verpflichtend.

Hier setzt dann die eigentliche Aufgabe der Apologetik an: in einem ersten Teil gilt es vom Wesen einer göttlichen Offenbarung her die Möglichkeit und die Erkennbarkeit einer solchen Offenbarung aufzuzeigen. Das Wesen der Offenbarung glaubt sie manchmal sogar a priori entwerfen zu können¹⁷, aber auch dann, wenn sie das Verständnis der Offenbarung der kirchlichen Lehre zu entnehmen vorgibt, definiert sie den Begriff der Offenbarung als *locutio Dei attestans* als bezeugendes Sprechen Gottes¹⁸. Darum stellt sie bei der Frage nach der Möglichkeit solcher Offenbarung auch nur die Fragen, ob die Mitteilung von Geheimnis-Wahrheiten von Gott her möglich und dem Wesen des Menschen angemessen ist. Im Rahmen dieser Fragen setzt sie sich auch notgedrungen mit den anderen Weltanschauungen auseinander, aber ausschließlich unter dem Aspekt eines zu besiegenden Irrtums. Das bei dieser Auseinandersetzung weithin vorherrschende Verhalten, zunächst einmal zu verdammen und am Ende als altbekannt und von der eigenen Überzeugung längst schon vertreten hinzustellen, was andere Grundüberzeugungen vorbringen, wird der wirklichen Bedeutung dieser Geistesströmungen nicht gerecht. Das tut schon eher Paul Tillich, wenn er z. B. den Existentialismus als einen Glücksfall für die Theologie bezeichnet. Heutzutage könnte man analog die Philosophie Ernst Blochs einen solchen Glücksfall nennen. Unter den Erkenntniskriterien, die die Unterscheidung zwi-

¹⁷ Vgl. Rotter Fr. O., Kritisches Denken und dogmatische Bindung im religiösen Glauben, Mainz 1961, 7.

¹⁸ Vgl. Bulst W., Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff, Düsseldorf 1960, 7-17; Lang A., Fundamentaltheologie Bd. I: Die Sendung Christi, München 1962: „Die übernatürliche Offenbarung ist die intellektuelle Seite der übernatürlichen Heilsökonomie und steht in ihrem Dienst.“ „Es ist berechtigt und entspricht dem gewohnten theologischen und biblischen Sprachgebrauch, unter Offenbarung zunächst die das Heilsgeschehen begleitenden Mitteilungen Gottes zu verstehen.“ (48)

schen wirklicher Offenbarung von einer Pseudo-Offenbarung ermöglichen sollen, wird dem Wunderkriterium, näherhin dem äußeren Wunderzeichen das größte Gewicht zuerteilt. Mit Hilfe dieser Kriterien wird dann die Tatsache einer solchen Gottesoffenbarung in Jesus Christus nachgewiesen. Dazu wird aus den historischen Quellen der Anspruch Jesu, Gottes endgültige Offenbarung zu bringen, erhoben und zur Beglaubigung dieses Anspruchs die Persönlichkeit Jesu, seine Wundertaten, die alttestamentlichen Weissagungen und vor allem das Wunder der Auferweckung Jesu als göttliche Bestätigungen dieses Anspruchs angeführt. — In einem zweiten Teil wird dann die Stiftung der Kirche als Lehrautorität durch Jesus dargestellt¹⁹. —

Auf diesem hier nur umrißhaft skizzierten Weg versucht diese Apologetik gleichsam „von außen“ und „voraussetzungslos“ in rational-historischer Argumentation die Glaubwürdigkeitsgründe für die göttliche Offenbarung zu legen, die durch die Kirche übermittelt wird. Angesichts dieses Vorgehens stellen sich heute eine ganze Reihe kritischer Fragen, und zwar nicht nur von seiten der Philosophie und der historischen Wissenschaft, sondern auch von seiten der Theologie — Fragen, welche das dieses Vorgehen leitende Erkenntnismodell, den Umgang mit den historischen Quellen, die Eigenart der Gotteserkenntnis, und das zugrundeliegende Offenbarungs- und Glaubensverständnis betreffen²⁰.

Wir greifen hier nur die Fragen heraus, die unsere These betreffen.

Eine erste Frage gilt dem theologischen Charakter dieser Disziplin. Eine Disziplin, die so „von außen“ und „voraussetzungslos“ in philosophischer und historischer Argumentation die Offenbarung in ihrer Glaubwürdigkeit zugänglich zu machen sucht, kann nur mehr in sehr analoger Weise, im Sinne einer Attributionsanalogie, einer *denominatio finis*, einer Benennung vom Ziele her, eine „theologische“ Disziplin genannt werden. Die in letzter Zeit üblich gewordene Bezeichnung „Fundamentaltheologie“ wird damit fragwürdig. Gewiß kann man sich für diese Bezeichnung auf eine Aussage des Ersten Vatikanischen Konzils berufen: *recta ratio fidei fundamenta demonstrat* (die recht gebrauchte Vernunft bewaise die Fundamente des Glaubens, Denz. 1799); man darf auch sagen, daß dieser Name die mehr positive Aufgabe dieser Disziplin in den Vordergrund stellt — trotzdem erscheint diese Umbenennung eher als ein taktischer Versuch, den Mißkredit und die schlechte Presse loszuwerden, denen diese Disziplin unter dem Namen „Apologetik“ ausgesetzt war.

Eine weitere Frage betrifft das diese Disziplin leitende Offenbarungsverständnis. Offenbarung wird vorrangig, ja exklusiv als Sprechen Got-

¹⁹ Vgl. dazu die Fundamentaltheologie von Lang A.

²⁰ Vgl. die Hinweise in: Schmitz J., Die apologetische Theologie Paul Tillichs, Mainz 1966, 258—262.

tes, als Wortgeschehen, als Mitteilung von Geheimnis-Wahrheiten, als Wissensvermittlung, als sachhaft-satzhafter Vorgang verstanden und Glaube dementsprechend als Fürwahrhalten von satzhaften Mitteilungen. Dieses Offenbarungsverständnis entspricht aber weder dem biblischen Offenbarungsverständnis, noch wird es dem Offenbarungsverständnis der kirchenamtlichen Lehre gerecht, die schon auf dem ersten Vaticanum die Offenbarung nach der Grundgestalt der Selbsterschließung der Person definiert hat (*attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via seipsum ac aeterna voluntatis suae aecreta humano generi revelare*; Denz. 1785)²¹. Hängt das mangelhafte Offenbarungsverständnis dieser Disziplin nicht auch damit zusammen, daß sie sich möglichst voraussetzungslos gebärdet und von Theologie möglichst unbelastet sein will?

Eine dritte Frage betrifft die philosophische und historische Argumentation, die den Eindruck erweckt, diese Disziplin habe den Problemstand der Philosophie und Geschichtswissenschaft überhaupt noch nicht in sich aufgenommen.

Die philosophische Argumentation, die sich im Bereich jener philosophischen Grunddisziplin bewegt, die Aristoteles „Erste Philosophie“ genannt hat, erweckt den Anschein, als handle es sich bei dieser philosophischen Grunddisziplin um ein ein-für-allemal ausgeführtes Lehrstück, das jedem zur Verfügung stände. Sie erscheint kaum berührt von der Tatsache anderer Weisen einer „Ersten Philosophie“, die sich jeweils anderen Ansätzen philosophischen Fragens verdanken. Soweit hier deshalb in der philosophischen Argumentation nur jeweils auf die Stringenz der Argumente geachtet wird, vermag dieses Vorgehen wohl die Richtigkeit einer These innerhalb eines, von einem ganz bestimmten Ansatz her geprägten Denkens zu verbürgen, aber keineswegs auch die Richtigkeit des zugrundeliegenden philosophischen Frageansatzes. Von diesem Problem scheint die philosophische Argumentation in dieser Disziplin nicht berührt.

Ähnlich verhält es sich mit der historischen Argumentation, die vor allem bei der Frage nach der Tatsächlichkeit der Gottesoffenbarung in Anwendung kommt. Die schon lange im Gange befindliche Diskussion um die Hermeneutik, um das Problem des Verstehens überhaupt, wird da keineswegs berücksichtigt. Bei dieser Argumentation wird nicht in Rechnung gestellt, daß die Stringenz dieser Argumente innerhalb eines Verstehenshorizontes liegen, der unvermeidlich mitgeprägt ist von dem Glauben an den Gott, der — um mit Paulus zu reden (Röm 4, 17) — die Toten zum Leben erweckt und das Nicht-Seiende ins Sein ruft. Der allen Einzel-

²¹ Vgl. Fries H., Die Offenbarung, in: *Mysterium salutis*. Bd. I, hrsg. von Feiner J. und Löhrer M., Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 159—238, bes. 163—169.

argumenten vorausliegende Verstehungshorizont enthält damit aber auch ein bestimmtes Vorverständnis des Historisch-Möglichen, das grundsätzlich für das von Gott her Mögliche offen ist. Dieses Vorverständnis beeinflusst unvermeidlich den kritischen Umgang mit den Quellen. Ebenso trifft diese Argumentation bei dem ungläubigen Menschen nicht auf eine abstrakte Verstehensmöglichkeit; auch dieser Mensch tritt den Argumenten nicht in schlechthinniger Neutralität gegenüber, auch er kommt mit einem eigenen mitgebrachten Verstehungshorizont diesen Argumenten entgegen, befindet sich ebenfalls immer schon in der Ebene einer fundamentalen Gläubigkeit, einer bestimmten, mehr oder weniger ausdrücklichen oder gar ungewußten Auslegung seiner totalen Daseinsfrage.

Diese Fragen allein schon dürften deutlich machen, was unsere These für die Fundamentaltheologie im Hinblick auf ihren Ausgangspunkt und auf ihre philosophische und historische Argumentation bedeutet.

1. Diese These ist geeignet, den theologischen Charakter und die Eigenart dieser Disziplin besser herauszustellen.

a) die Eigenart:

Sie sagt von vornherein, daß hier der Glaube sich verantwortet, indem er den Grund und Ursprung seiner Gewißheit aufzuzeigen und sich neu anzueignen versucht. Derjenige, der hier spricht und argumentiert, will gar nicht so tun, als ob er gleichsam „von außen“ und „voraussetzungslos“ an seine Aufgabe herantreten würde. Er sagt, daß er als Gläubiger spricht, deshalb immer im Lichte des Glaubens und des dadurch vermittelten Verstehungshorizontes. Und insofern spricht er schon einmal als Theologe.

Da er sich aber an den Nichtchristen wendet, muß er so zu reden versuchen, daß das, was er sagt, in dessen Augen Sinn und Beweiskraft hat. Der andere Mensch ist ja nicht in allem nur das reine kontradiktorische Gegenteil des Christen. Er verhält sich zwar auf andere Weise zu Gott, zur Welt und zu sich selbst und sucht das, was er als das Wesen und die Aufgabe des Menschen betrachtet, zu realisieren; aber es gibt doch neben dem Bereich erzwingbaren Wissen, neben der Gemeinsamkeit im Bereich der exakten Wissenschaften, auch noch eine Gemeinsamkeit im menschlichen Bereich, auf dem man sich treffen kann.

Die traditionelle Apologetik allerdings scheint solche Gemeinsamkeit allzu unbefangen vorauszusetzen und die Unterschiede unter einem mehr quantitativen Aspekt zu sehen. Verfährt man derart, dann läßt sich folgendes Schema gewinnen: über den Kreis der Menschen hinaus, die seinen katholischen Glauben teilen und in der Einheit mit dem Papst und dem Kollegium der Bischöfe leben, kann sich der Katholik mit einem größeren Kreis von Menschen treffen, die Christus als Gottes Sohn und ihren Herrn

bekennen, und — um das Schema abzukürzen — endlich kann er sich mit allen Menschen treffen in dem, was man das „Humane“ oder die menschliche Erfahrung nennen könnte. Der Inhalt der gemeinsamen Überzeugungen (Überzeugung hier in Abhebung von der wissenschaftlich erzwingbaren Erkenntnis gemeint!) steht dann in einem umgekehrten Verhältnis zur Zahl der Menschen, die darin übereinkommen. Diesem Schema entsprechend hat die traditionelle Apologetik ihre Aufgabe in den drei Stufen zu lösen versucht: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, *demonstratio catholica*. — Dieses Schema erweckt leicht den Eindruck, die jeweiligen Gemeinsamkeiten seien lediglich als Fragmente des katholischen Glaubens gesehen und nicht als ursprüngliche Ganzheiten, welche die Sinnfrage des menschlichen Daseins jeweils total auslegen!

Da die reflexive Vergewenwärtigung dieses allen Menschen Gemeinsamen Sache der Philosophie und Wissenschaft und hier vorwiegend der Geisteswissenschaft ist, muß sich die Fundamentaltheologie in ein Verhältnis zur Philosophie und Wissenschaft bringen. Nur dann kann der Theologe ein Gespräch führen, das vor jedem Geist, also auch vor dem Ungläubigen bestehen kann. Auf Grund dieser angestellten Überlegungen bestimmt Henri Bouillard die Fundamentaltheologie als „Dialog des christlichen Glaubens mit der menschlichen Erfahrung in all ihren Dimensionen“²².

Aber diese Definition erscheint aus zwei Gründen ergänzungsbedürftig.

b) der theologische Charakter:

Das erste Bedenken gegen diese Definition Bouillards könnte man so formulieren: Wird mit dieser Bestimmung die Fundamentaltheologie als eigene theologische Disziplin nicht hinfällig, weil sie sich damit in die systematische Theologie aufhebt? Ist doch der Dialog des christlichen Glaubens mit der menschlichen Erfahrung eine der wesentlichen Aufgaben der systematischen Theologie, soweit sie ein Verständnis der einzelnen Glaubensinhalte zu gewinnen sucht! Paul Tillich hat sich in seiner systematischen Theologie eine solche Auffassung ganz entschieden zu eigen gemacht.

Diese Aufhebung der Fundamentaltheologie in die systematische Theologie läßt sich nur vermeiden, wenn man bedenkt, daß die systematische Theologie, soweit sie den einzelnen Glaubensinhalten und ihrer systematischen Ordnung zugewandt ist, nicht eigens über jene transzendente Bestimmung reflektiert, die all diesen Einzelinhalten vorausliegt, sie in ihrer formalen Eigentümlichkeit bestimmt und sie alle umgreifend in sich behält. Die Besinnung auf diese transzendente Bestimmung ist eine eminent theologische Aufgabe, denn es ist die Besinnung der Theologie

²² Bouillard H., Logik des Glaubens. Quaestiones disputatae Bd. 29, Freiburg-Basel-Wien 1966, 44.

auf ihre Grundlage im Sinne des ihr eigenen Formalbereiches. Solche Besinnung stößt auf die Offenbarung als Grundgegenstand und Erkenntnisgrund der Theologie. Diese Offenbarung gilt es nicht nur in ihrer Inhaltsfülle, sondern auch in ihrem formalen Wesen und in ihren Grundstrukturen zu entfalten. Dieser Aspekt gibt die Offenbarung als Thema einer besonderen theologischen Disziplin frei, deren Aufgabe sich allerdings nicht nur auf die Erarbeitung dieses formalen Wesens der Offenbarung, sondern auch auf den Aufweis ihrer Möglichkeit erstrecken müßte durch eine Konfrontation der formalen Grundstrukturen der Offenbarung mit den formalen Grundstrukturen der menschlichen Existenz, innerhalb derer sich die Offenbarung ja ereignet und aus der heraus ein Zugang zu ihr nachgewiesen werden müßte.

Bei der Erarbeitung dieses transzendentaltheologischen Begriffes erweist sich der bisher in dieser Disziplin vorherrschende Offenbarungsbegriff (bezeugendes Sprechen Gottes unter dem Aspekt der Mitteilung von Geheimnis-Wahrheiten) als ungenügend. Dieses Verständnis müßte umakzentuiert werden von der Offenbarung als satzhafter Mitteilung von übernatürlichen Wahrheiten auf die Offenbarung als die ereignishaft Selbstmitteilung Gottes, von der Offenbarung als Wissensvermittlung auf die Offenbarung als existenzbetreffende Selbsterschließung Gottes, von der Offenbarung als einem satzhaft-sachhaften Vorgang auf die Offenbarung als ereignishaft-dialogischer Vorgang.

Wenn dieser formalisierte Wesensbegriff die Offenbarung als das Geschehen ereignishafter, heilshafter Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und darin und davon abgeleitet und darauf bezogen als satzhafte Mitteilung von Wahrheiten bestimmt, dann stellt sich auch die Frage nach der Möglichkeit solcher Offenbarung differenzierter als bisher. Es geht nicht mehr nur um die Möglichkeit der Mitteilung von Geheimnis-Wahrheiten. Es geht vielmehr — da die Grundstrukturen der Offenbarung ja das geschichtliche Ereignis einerseits und das menschliche Wort andererseits sind — um die beiden Fragen: wie die Geschichte einerseits und das Wort andererseits als vermittelnder Ort der heilshaften Selbsterschließung Gottes für den Menschen verstanden werden können.

2. Die Definition Bouillards „die Fundamentaltheologie bestehe wesentlich im Dialog des christlichen Glaubens mit der menschlichen Erfahrung in all ihren Dimensionen“ ist noch aus einem zweiten Grund ergänzungsbedürftig; sie könnte nämlich zur Annahme verleiten, diese menschliche Erfahrung als vorhandene Gemeinsamkeit vorauszusetzen. Das wäre ein Irrtum. Denn jede Einzelerfahrung steht als verstehend angeeignete immer schon in einem jeweiligen Verstehenshorizont und ist damit einem Vorverständnis unterworfen, das solche Einzelerfahrungen in einem ganz bestimmten Sinne erscheinen läßt.

Dem Menschen ist sein eigenes Dasein und seine Welt immer schon in irgendeiner Weise erschlossen, so daß er solche Einzelerfahrung niemals voraussetzungslos — gleichsam als *tabula rasa* — aufnimmt, sondern er begegnet ihr immer schon im Medium eines Selbst- und Weltverständnisses, das mehr oder weniger bewußt oder gar ungewußt sein kann, das aber dennoch jede Einzelerfahrung und deren verstehende Aneignung vorgängig leitet. Das Erkennen der Wirklichkeit, in der jeder Mensch steht, ist nicht für jedermann jederzeit gleich, es ist immer geschichtlich vermittelt. Dieser geschichtlich vermittelte Verstehenshorizont legt nicht allein den Gegenstand, sondern auch sich selbst aus. Darum ist das Einverständnis und die Gemeinsamkeit in der menschlichen Erfahrung nicht ein selbstverständlicher Ausgangspunkt, von dem der Dialog der Fundamentaltheologie ausgehen und auf den er als ein schlicht Vorhandenes rekurrieren kann; solche Gemeinsamkeit gibt es nur mehr als Ziel und Frucht eines Dialogs, bei dem jeder Partner die angezielte Gemeinsamkeit in der menschlichen Erfahrung, so wie sie im anderen gegeben ist, als die eigene zu erkennen sucht und gleichzeitig bestrebt ist, die eigene menschliche Grunderfahrung, so wie sie ihm selbst gegeben ist und im Gespräch vor das eigene Bewußtsein und den anderen gebracht wird, den anderen als die seine erkennen zu lassen. Da der eigene Verstehenshorizont als solcher nie unmittelbar bewußt ist, auch nie adäquat reflektiert werden kann, d. h. zum reinen Denkinhalt werden kann, kann nur ein solcher Dialog den unvermeidlich mitgebrachten eigenen Verstehenshorizont deutlich werden lassen, bis zu einem gewissen Grade reflex klären und so in etwa kontrollieren und kann zugleich durch den Versuch gegenseitigen Verstehens ein neues Einverständnis gewonnen werden.

Das gilt auch für den historischen Nachweis der Tatsächlichkeit einer Gottesoffenbarung in Jesus Christus. Die Fundamentaltheologie ist dafür auf die historischen Quellen und dabei fast ausschließlich auf die Schriften des Neuen Testaments angewiesen. Auch hier erweist sich der Dialog als notwendig. Denn auch beim historisch-kritischen Gebrauch der Quellen wirkt sich ein jeweiliges Vorverständnis des Historisch-Möglichen aus und ist als ein Moment im Forschungsergebnis enthalten. Die historische Methode setzt ja ein breites, aus psychologischen, soziologischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnissen aufgebautes Wirklichkeitsverständnis voraus, das dem Historiker zum Maßstab für seine Beurteilung der Zuverlässigkeit der historischen Quellen dient. Dieses Wirklichkeitsverständnis gewinnt der Historiker nicht durch seine historische Methode; er bringt es immer schon mit, wenn er mit seiner historischen Forschung beginnt. Wer leugnet, von solchen Voraussetzungen abhängig zu sein, der ist es nicht nur trotz seiner Leugnung, sondern er

manövriert sich dazu in eine schlimme Lage, weil seine Einstellung ihn hindert, diese Abhängigkeit reflex in etwa in Kontrolle zu bekommen. Um die Auswirkung des Vorverständnisses an einem Beispiel zu verdeutlichen: Der Historiker, der mit einem Wirklichkeitsverständnis operiert, in dem Gott und Wunder grundsätzlich nicht vorhanden sind, wird sich gegenüber historischen Quellen, in denen Gott und Wunder vorkommen, wohl doch etwas anders verhalten als sein Fachkollege, für den Gott und Wunder realisierbare Begriffe sind²³. Wer sich dieses Tatbestandes bewußt ist, der wird Verständnis haben für die Notwendigkeit des Dialogs bei dieser historischen Argumentation der Fundamentaltheologie²⁴. Ein solcher Dialog könnte den Gläubigen davor bewahren, allzu unbefangen von seinem Vorverständnis des Historisch-Möglichen her die von diesen Quellen berichteten wunderbaren Ereignisse als wirklich geschehen anzuerkennen; er könnte aber auch den ungläubigen Forscher, der allzu leicht einem Rationalismus verfällt, weil sein Vorverständnis des Historisch-Möglichen geprägt ist von der Vorstellung eines geschlossenen Wirkungszusammenhangs und der gesetzmäßigen Ordnung alles Geschehens, davor bewahren, eine offene, weiterhin gestellte Frage zu unterdrücken. Auch wenn sich der gläubige und der ungläubige Forscher am Ende des Dialogs so unvereinbar gegenüberstehen wie zu Beginn, so leisten sie sich doch gegenseitig bei der historischen Erforschung dieser Quellen einen Dienst dadurch, daß sie durch den Dialog den Einfluß des jeweils leitenden Vorverständnisses etwas korrigieren, und damit die historische Wirklichkeit besser in den Blick kommt.

Ein solcher Dialog macht zudem immer wieder unübersehbar deutlich, daß der Glaube keine erzwingbare, unter Voraussetzung hinreichender Intelligenz rational beliebig herbeizuführende Erkenntnis ist, sondern auf Freiheit beruht. Und es könnte bei diesem Dialog auch zur Erscheinung kommen, was in den Herzen zuvor schon sein kann: die Liebe, die allein glaubhaft ist.

Diese kurzen Hinweise dürften gezeigt haben, was es für die Fundamentaltheologie bedeutet, wenn sie ihre Aufgabe als „Glaubensverantwortung im Dialog mit dem Ungläubigen“ begreift.

Wenn sie auf diese Weise den Weg zu zeigen versucht, auf dem der Grund und Ursprung der Glaubensgewißheit verstehend angeeignet werden kann: die Offenbarung Gottes, dann steht der Gläubige seinem anderen Gesprächspartner nicht gegenüber wie der Reiche dem armen Lazarus, sondern eher wie ein Bettler, der einem anderen Bettler klarzumachen und zu erzählen versucht, wo es für sie beide etwas zu essen gibt.

²³ Vgl. Lohfink N., Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode, in: StdZ 91 (1966) 330–344, bes. 342 ff.

²⁴ Vgl. Léon-Dufour X., Der Exeget im Dialog mit dem Ereignis Jesus Christus, in: BZ NF 10 (1966) 1–15.

Zärtlichkeit und Begierde im Denken des Magister Martinus von Paris († 1482)

Ein Beitrag zur sittlichen Beurteilung der sexuell getönten Zärtlichkeiten
unter Nichtverheirateten

Thomas von Aquin hatte in seiner *Summa Theologica*¹ die später immer wieder behandelte Frage, wie die sexuell getönten, aber beherrschten Zärtlichkeiten moralisch zu beurteilen sind, nicht formell behandelt^{2a}. Es geht um die lustvollen Empfindungen, die bei Kuß, Umarmungen unmittelbar empfunden werden, wobei jedoch die Absicht besteht, weder in der Phantasie, noch im Gestus in der Suche nach Lust weiterzugehen. Der Tenor seiner Darlegungen läßt aber kaum vermuten, daß er solche Liebesbezeugungen als „tödlich“ angesehen hätte³.

Der Pariser Magister Martinus stellt in der 3. Quästion seiner Abhandlung über Zucht und Maß⁴ die gleiche Frage, wie der Aquinate: *Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale?* In der Beantwortung geht er aber insofern über Thomas hinaus, als er nicht nur die beiden in der *Summa* behandelten extremen Fälle⁴, sondern auch den „mittleren“ Fall der zwar sexuell getönten, aber doch beherrschten Zärtlichkeiten behandelt. Zu dieser Dreiteilung der Zärtlichkeiten gelangt er dadurch, daß er die „libidinösen“ Zärtlichkeiten (neben den „nichtlibidinösen“) zweifach aufteilt und diese verschieden beurteilt. Zärtlichkeiten, in denen bewußt in Phantasie und Gestus die Lust des vollendeten Aktes abgelehnt wird, die sich mit der durch die Zärtlichkeit selbst vermittelten, entfernten, sexuell getönten Vorlust begnügen, verlangen eine andere Beurteilung als die ihrem inneren Gehalt nach im engeren Sinne sexuellen Akte. Die moralische Bewertung dieser Art libidinöser Gesten, die

¹ II 2, q 154, a 4.

^{2a} F. Scholz, Die Beurteilung der Zärtlichkeiten unter Nichtverheirateten nach Thomas v. Aquin. In: Königsteiner Studien 1966, Nr. 4.

³ Das ergibt sich daraus, daß Thomas (S. th. II 2, q 154, a 4) die Zärtlichkeiten nur dann als schwer sündhaft ansieht, wenn sie vermöge der *intentio corrupta* willentlich auf ein libidinöses Objekt bezogen werden. Unkeuschheit schließt für ihn den *actus consummatus extra matrimonium* bzw. dessen Erfüllungslust — sei es in Wirklichkeit, sei es im Begehren — ein. Sie ist für ihn eine *inordinatio circa emissionem seminis* (De malo q 15 a 2 c), hat mit der *comixtio maris et feminae*, bzw. der dabei empfundenen Lust, zu tun (De malo q 15, a 3 ad 2). Kann man aber von dem, der nur die durch die Zärtlichkeiten vermittelte Freude sucht und es sich bewußt versagt, weiterzugehen, schon sagen, er intendiere ein unkeusches, libidinöses, „tödliches“ Ziel, das mit dem *actus consummatus* auf eins herauskommt? Vgl. P. A. Laarakkers, *Quaedam moralia, quae ex doctrina Divi Thomae Aquinatis selegit* P. A. L. (Cuyk an de Maas 1928) 63 ff.

³ De temperantia cum virtutibus adnexis (Paris 1490).

⁴ Gemeint sind die völlig untadeligen Zärtlichkeiten nach familiärer Sitte einerseits und die wegen der intentionalen Verbindung mit dem *actus consummatus* „tödlichen“ Zärtlichkeiten andererseits. (Vgl. S. th. II 2, q 154, a 4).

hier als „sexuell getönt, aber doch beherrscht“ bezeichnet werden, ist für Martinus charakteristisch. Sie haben für ihn nämlich nicht das gleiche Objekt wie Akte, die mit der geschlechtlichen Erfüllungslust verbunden werden. Entfernte Vorlusterlebnisse und das eigentliche Erfüllungsleben hält Martinus grundsätzlich für trennbar⁵. Durch die Trennung beider „Objekte“ hat er die Grundentscheidung gefällt. Wenn nämlich die Ziele verschieden sind, dann muß von diesen Objekten her auch die moralische Bewertung unterschiedlich ausfallen.

Man kann unserem Magister nur zustimmen, wenn er die Lehrmeinung des Aquinaten zu dieser Frage in zwei Sätzen zusammenfaßt: 1. *Oscula et amplexus et tactus non sunt secundum speciem suam peccata*. 2. *Oscula, amplexus et tactus secundum quod libidinosa sunt et ex causa libidinosa procedunt, sunt peccata mortalia*⁶.

Abweichend von Thomas führt nun unser Autor, wie schon gesagt worden ist, eine Zweigliederung der libidinösen Zärtlichkeiten ein. Nur die erste dieser beiden Arten, die darauf zielt, „den anderen durch Weckung seiner Begierlichkeit zur Zustimmung zum libidinösen oder venerischen Akte aufzureizen, so daß er leichter zustimmt“, hat Thomas terminologisch als „libidinös“⁷ bezeichnet.

Zur zweiten Gruppe gehören die zwar sexuell durchtönten, aber im Hinblick auf den *actus consummatus* beherrschten Zärtlichkeiten, bei denen im Denken, Fühlen und Streben die Freude der Beiwohnung bewußt abgelehnt wird. Nur das mit dem Kuß selbst gegebene Wohlbehagen wird gesucht⁸.

Die Tatsache, daß Magister Martinus beide Arten libidinöser Zärtlichkeiten für trennbar hält, wird für die moralische Bewertung entscheidend.

Spätere Thomas-Kommentatoren, wie z. B. Thomas de Vio († 1534)^{8a}, lehnen hier jede Unterscheidung ab und müssen damit notwendig der Sache nach auf dem (objektiv) schwer sündhaften Charakter der sexuell getönten, beherrschten Zärtlichkeiten bestehen. Für Martinus haben die beiden Arten libidinöser Zärtlichkeiten jeweils ihr eigenes Objekt, nämlich die volle Erfüllungsfreude einerseits und das nur schwach aufkeimende, sexuell gefärbte, aber in Zucht gehaltene Wohlbefinden andererseits.

Daher wehrt sich Martinus auch dagegen, die beherrschten Zärtlichkeiten einfach als Anfang des *actus consummatus* zu betrachten, wie es viele Theologen bis in die Gegenwart getan haben. Freilich weiß unser Magister, daß die sexuell getönten Zärtlichkeiten wegen ihrer zum Mehr und zur Intensität lockenden Dynamik auch dann gefährlich sind, wenn die willentliche Absicht besteht, in Phantasie und im Gestus nicht über die durch Umarmung und Kuß erfahrene

⁵ . . . *ista autem sunt ad invicem separabilia* (concl. 1).

⁶ q 3 in initio.

⁷ Von dieser Art von Zärtlichkeit gilt für Thomas: *aliquis ex deliberatione eligat, quod est per se peccatum mortale* (S. th. II 1, q 74, a 6) und: *ordinantur ad actum fornicationis* (De malo q 15, a 2, ad 18).

⁸ . . . *fit causa delectationis tactus, quam in ipso (scil. osculo) experimur* (q 3, concl. 1, ad 1 et ad 2).

^{8a} Cajetans Kommentar zu II 2, q 154 der theologischen Summe des heiligen Thomas von Aquin — Ein Beitrag zur Fortentwicklung thomasischen Denkens bei Cajetan († 1534). In: *Miscellanea Fuldensia*, herausg. v. F. Scholz (1966) 157—166.

Freude hinauszugehen⁹. Aber grundsätzlich sieht er diese Zärtlichkeiten¹⁰ nicht als „Beginn“ des vollendeten Aktes an. Er vermag sie nur als Grade und Stufen der Annäherung an diesen Endpunkt zu bewerten. Solche Grade lassen nun ihrer Natur nach ein Mehr oder Weniger zu¹¹. In der dritten Konklusio formuliert Magister Martinus schließlich das Ergebnis seiner Überlegungen: Solche Zärtlichkeiten sind keine Todsünden. Das bewußte Auskosten des nur sexuell getönten Wohlempfindens wird doch — mit Recht — nirgends als absolut verwerflich untersagt. Denn wer einen Kuß um der damit verbundenen, sexuell getönten Freude willen gibt (oder empfängt), ordnet diesen Liebesgestus sicher nicht auf die fornicatio hin, vielmehr verharret er bewußt in der dem Erleben der Zärtlichkeiten eigentümlichen Freude, die ihrerseits nur Anreiz zu schwerer Sünde ist. Aber nicht jeder Grad der Gefahr, in Todsünde zu fallen, ist selbst „tödlich“¹². Dem von späteren Autoren immer wieder gebrachten Einwand: Die Zustimmung zur Lust der Todsünde und nicht nur zum Akt allein ist Todsünde, daher sind Küsse usw. tödlich, weil sie um solcher Lust willen geschenkt werden, begegnet er in der Weise, daß er den Obersatz *consensus . . . est peccatum mortale* gelten läßt, die Folgerung *oscula erunt peccata mortalia* aber ablehnt, weil weder Küsse, noch das mit ihnen verbundene Wohlbehagen, wenn es nur um dieser Lust willen gesucht wurde, Todsünde sind¹³. Wer einen anderen Schluß zieht, steht nach Martinus' Überzeugung vor unannehmbaren Konsequenzen¹⁴. Jede sexuell getönte Zärtlichkeit würde zur fornicatio bzw. zum

⁹ Concl. 2.

¹⁰ *Oscula libidinosa secundo modo* (concl. 1).

¹¹ Die kritische Bemerkung Martinus' an Thomas' Adresse: *Ista opinio* (scil. quod) *oscula etc. secundum quod libidinosa sunt . . . sunt peccata mortalia, non videtur mihi vera* (q 2 in initio) erklärt sich hinreichend aus der Verschiedenheit der Terminologie. Thomas nennt nur die *ex fine operantis* mit dem *actus consummatus* verknüpften Zärtlichkeiten libidinös. Die nur sexuell getönten, beherrschten Gesten hätte er daher wohl eher zu den nichtlibidinösen gezählt, die freilich nicht völlig tadelsfrei sind. Martinus rechnet die mittlere Gruppe bereits zu den libidinösen Akten *secundo modo*, die nicht tödlich sind. Sachlich kommen beide Autoren zum gleichen Ergebnis: Sexuell getönte, beherrschte Zärtlichkeiten sind nicht tödlich. Beide weichen terminologisch insofern voneinander ab, als Thomas sie wohl zu den nicht libidinösen, Martinus dagegen zur zweiten Art der libidinösen Gesten zählt.

¹² . . . *osculum faciens precise propter delectationem osculi . . . non ordinat ipsum ad fornicationem nec immunditiam, sed sistit in ipsa osculi delectatione; ergo tale osculum non est peccatum mortale, nec sunt peccata mortalia, quia sunt illectiva ad peccatum mortale* (q 3, concl. 3, ad 2); genauso wird Martinus auch von Cajetan († 1534), der aber selbst entgegengesetzter Meinung ist, interpretiert: . . . *quinto, quia oscula et huiusmodi, ut sistunt in delectatione, sunt antecedentia ad actum et delectationem coitus et non consequentia. Ac per hoc possunt habere proprios consensus antecedentes consensus tam in actum, tam in delectationem, et non consequi illos* (Comment zu S. th. II 2, q 154, a 4; III ad 5).

¹³ Contra tertiam concl. ad 3.

¹⁴ *Si sint peccata mortalia, tunc sequitur quod osculum cum soluta erit fornicatio et cum conjuga erit ad ulterium et cum cognata erit incestus et cum virgine erit stuprum* (contra quartam conclusionem).

Ehebruch usw. auswachsen. Nüchtern realistisches Empfinden läßt ihn aber entschieden erklären: *Haec omnia sunt falsa*¹⁵. Martinus sieht also bei sexuell getönten, aber beherrschten Zärtlichkeiten keine Verbindung zum vollendeten Akt. Es handelt sich höchstens um gefahrbringende Anreizung zu ihm. Aber nicht jeder Grad und jede Stufe der Gefahr ist — wie schon betont — schwer sündhaft. Martinus wehrt sich solange gegen die Annahme einer schweren Verfehlung, als dem Willen noch die Fähigkeit zur Steuerung verbleibt. Eine Lust zu suchen, die den Menschen seiner Freiheit beraubt und die ihn unwiderstehlich in den Strudel des Sinnenerlebens bis zu seiner Erfüllung hineinzieht, hält er selbstverständlich für absolut abwegig. Er warnt daher, sich in Lagen zu begeben, aus denen man gleichsam nur noch wie durch ein Wunder gerettet werden kann¹⁶.

Zusammenfassend können wir festhalten:

1. Zärtlichkeiten **werden** nur dann libidinös, wenn sie wie Thomas eindeutig lehrt, willentlich *ex intentione corrupta, ex causa finali operantis* auf libidinöse Ziele hingeordnet werden. Von Haus aus **sind** sie es nicht.

2. Zwei Arten libidinöser Ziele sind möglich: Das sexuell getönte Wohlbehagen an beherrschten Zärtlichkeiten einerseits und die volle Erfüllungsfreude, die dem *actus consummatus* eigen ist.

3. Das willentliche Ja zu dem mit den Zärtlichkeiten verbundenen, sexuell getönten Wohlbehagen stellt weder eine Beziehung zum *actus consummatus*, noch zu dem mit ihm verbundenen Lusterleben her.

4. Beide Ziele sind trennbar. Das erste kann unabhängig vom zweiten gesucht werden. Die sittliche Bewertung der in Frage stehenden Zärtlichkeiten kann daher nicht vom *actus consummatus* her erfolgen, weil er nicht Ziel des Strebens ist.

5. Solche Zärtlichkeiten bilden freilich einen Anreiz und eine Gefahr weiterzugehen, aber nicht jeder Grad der Gefahr, in eine schwere Sünde zu fallen, ist in sich selbst schon schwer sündhaft.

6. Solange der Wille die vorwärtsdrängende Dynamik des Lusterlebens bzw. -verlangens steuern kann, stellen Zärtlichkeiten, die als Grade der Annäherung an den *actus consummatus* anzusehen sind, keine schwere Verfehlung dar.

In Magister Martinus begegnet uns also ein Autor, der alle Voraussetzungen lehrt, die spätere Autoren wie M. Azpilcueta († 1586), G. Vazquez († 1604), Th. Sanchez († 1610), A. Diana († 1663), J. Caramuel († 1682)¹⁷ und in der Gegen-

¹⁵ Ebd.

¹⁶ In diesem Zusammenhang lesen wir bei ihm: *non quilibet homo et quilibet mulier nudus cum nuda possunt sine peccato in uno eodemque lecto jacere et et licite se tangere in omni parte sui et se osculari et ventrem ventri conjungere . . . quia quicumque se exponit vehementissimo periculo peccati mortalis et quod secundum opinionem suam non potest vitari nisi per miraculum, ille peccat . . . jacere cum muliere et non commisceri carnaliter est majus miraculum quam mortuum suscitare, ergo qui tempore tentationis talia faciunt, peccant (concl. 8).*

¹⁷ Vgl. F. Scholz, Caramuels Lehre über die Möglichkeit von *parvitas materiae in re venerea*. In: Trierer Theologische Zeitschrift 1965, 339—352; 1966, 129—153.

wart J. Stelzenberger¹⁸ bewogen haben, die Möglichkeit von *materia levis* in re venerea auch im Sinne der *luxuria imperfecta directe volita* anzunehmen.

Prof. Franz Scholz, Fulda

¹⁸ „*Parvitas materiae* ist nach Lehre der Tradition möglich.“ Lehrbuch der Moralthologie (Paderborn 1953), 37; Stelzenberger weist auch auf A. Adam, Der Primat der Liebe (Köln 1948), 150—172, hin.

BERICHTE

Hermeneutischer Zirkel – ein neues Allheilmittel?

Besprechung neuerer Literatur über Wort — Sprache — Verkündigung¹

Fast gehört es schon zum guten Ton, bei Gastvorträgen einige Bemerkungen über Hermeneutik fallen zu lassen, so ganz nebenbei und selbstverständlich. Zieht dann der „hermeneutische Zirkel“ seine Kreise, dann darf sich der erlesene Zuhörer zum Club der Eingeweihten zählen, ganz exklusiv und mysteriös. Gehört er zu den brutal-ehrlichen Zeitgenossen, die zur Un-Zeit der Vor- oder Nachkriegsjahre sein Grundstudium vorläufig abgeschlossen hat, dann erinnert er sich vielleicht noch schwach daran, daß die Hermeneutik bei den Hilfswissenschaften der Exegese mit aufgezählt wurde, aber weder im Studium noch in der Praxis später eine bedeutende Rolle spielte. Daran ändert noch wenig die knappe Auskunft von K a r d i n a l B e a unter dem Stichwort „Biblische Hermeneutik“²: „Sie ist die ‚Kunst des Auslegens‘ und bezeichnet als t.t. die Darstellung der für die Auslegung geltenden Regeln, während Exegese die Auslegung selbst bedeutet. Der Name H. als Bezeichnung dieser theologischen Disziplin findet sich bei den Protestanten schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts (J. C. Dannhauer, 1663), bei den Katholiken etwa ein Jahrhundert später (J. J. Monsperger, 1776.“

Während der letzten Jahre ist die Vorherrschaft der Hermeneutik von den Werken protestantischer Autoren auch immer mehr in katholische Publikationen eingedrungen. Franz Mußner, jetzt Regensburg, „muß gestehen, daß ihm erst die Bekanntschaft mit Gadamer's Werk den Mut gegeben hat, die johanneische Sehweise näher ins Auge zu fassen“³. Seiner Anregung folgend wollen wir das, was Johannes für das Ende des 1. Jahrhunderts seinen Zeitgenossen beispielhaft geboten hat, für das Ende unseres 20. Jahrhunderts versuchen: den ewig gültigen, unveränderlichen Gehalt der Frohen Botschaft von der Gottesherrschaft in Jesus Christus in der Sprache unserer Zeitgenossen zu verkünden. Dazu kann uns zunächst anregen der Heidelberger Philosoph H a n s - G e o r g G a d a m e r, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik⁴. Gadamer räumt in seinem Nachtrag — für katholische Theologen trostvoll — ein: „Von Hermeneutik war in der philosophischen Besinnung auf die

¹ Die Auswahl ist einzig durch das bestimmt, was bei der Schriftleitung gerade vorlag und noch nicht besprochen wurde.

² Im LThK II ²1958, 435.

³ Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Herder, Basel-Freiburg-Wien 1965, 10—11.

⁴ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1965, S. XXIX, 524, DM 42,—.

Grundlage der Geisteswissenschaften früher kaum die Rede. Hermeneutik war eine bloße Hilfsdisziplin, ein Kanon von Regeln, die den Umgang mit Texten zum Gegenstand hatten“ (477).

Phänomenologisch legt Gadamer im ersten Teil die Wahrheitsfragen frei an der Erfahrung der Kunst (1–161). Die Ästhetik aller Kunstwerke kann nicht rational analysiert, sondern nur intuitiv verstanden, ganzheitlich erlebt oder nachschöpfend interpretiert werden. Damit ist der Verstehenshorizont gewonnen für den zweiten Teil: „Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften“ (162–360). In einem breit angelegten Längsschnitt von Platon und Aristoteles über Augustinus und Thomas bietet Gadamer die Wandlung der Hermeneutik zwischen Aufklärung und Romantik, vom Humanismus über Historismus zur phänomenologischen Forschung bis zur gegenwärtigen Diskussion um die ‚Vorurteile‘, das ‚Vorverständnis‘, und den ‚hermeneutischen Zirkel‘ nach Heidegger: Nach der Theorie des 19. Jahrhunderts „lief die Zirkelbewegung des Verstehens an dem Text hin und her und war in dem vollendeten Verständnis desselben aufgehoben. Folgerichtig gipfelte die Theorie des Verstehens in Schleiermachers Lehre von dem divinatorischen Akt, durch den man sich ganz in den Verfasser versetzt und von da aus alles Fremde und Befremdende des Textes zur Auflösung bringt. Demgegenüber beschreibt Heidegger den Zirkel so, daß das Verständnis des Textes von der vorgreifenden Bewegung des Vorverständnisses dauerhaft bestimmt bleibt. Der Zirkel von Ganzem und Teil wird im vollendeten Verstehen nicht zur Auflösung gebracht, sondern im Gegenteil am eigentlichsten vollzogen. Der Zirkel ist also nicht formaler Natur, er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpretieren“ (277).

Gegenüber der methodischen, angeblich unvoreingenommenen Objektivität des Historismus bedeutet dieses Vorverständnis ein redlicheres Bekennen alles dessen, was jeder Mensch als persönliche Geschichte, Fragestellung und tatsächliches Vor-Wissen mitbringt, wenn er an einen Text herangeht. Dabei setzt es voraus, daß die in dem Text gemeinte Sache eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt, also auch als befragter Text dem heute Fragenden Antwort geben kann. Nur so ist der Horizont etwas, „in das wir hineinwandern und das mit uns wandert. Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte“ (288). Das Verstehen von Texten bedeutet somit Verschmelzung von vermeintlich für sich bestehenden Horizonten. „In Wahrheit ist es also ein einziger Horizont, der all das umschließt, was das geschichtliche Bewußtsein in sich enthält. Die eigene und fremde Vergangenheit, der unser historisches Bewußtsein zugewendet ist, bildet mit an diesem beweglichen Horizont, aus dem menschliches Leben immer lebt und der es als Herkunft und Überlieferung bestimmt“ (288).

Der hermeneutische Vorgang und die Logik von Frage und Antwort bewähren sich an philosophischen, historischen und juristischen Texten ebenso wie an denen der Theologie. Für die Hermeneutik ist darum der dritte Teil besonders bedeutsam: „Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“ (361–476).

Für die Verkündigung des lebendigen Evangeliums heute etwa folgende Sätze: „Alles Schriftliche ist, wie wir sagten, eine Art entfremdete Rede und bedarf der Rückverwandlung der Zeichen in Rede und in Sinn. Weil durch die Schriftlichkeit dem Sinn eine Art von Selbstentfremdung widerfahren ist, stellt sich diese Rückverwandlung als die eigentliche hermeneutische Aufgabe“ (371).

Was Johannes für seine Zeit vorbildlich getan hat, fordert Gadamer für jeden Text der Vergangenheit, den wir heute wieder zur Sprache bringen sollen:

„Historisch denken enthält eben immer schon eine Vermittlung zwischen jenen Begriffen und dem eigenen Denken. Die eigenen Begriffe bei der Auslegung vermeiden zu wollen, ist nicht nur unmöglich, sondern offenkundiger Widersinn. Auslegen heißt gerade: die eigenen Vorbegriffe mit ins Spiel bringen, damit die Meinung des Textes für uns wirklich zum Sprechen gebracht wird“ (374–375).

In dem neuen, interessanten Anhang über Hermeneutik und Historismus (477–512) bringt der evangelische Philosoph einige aufschlußreiche Hinweise: „Die gegenwärtige Diskussion des hermeneutischen Problems ist wohl nirgends so lebhaft wie im Bereiche der protestantischen Theologie“ (492). „Vielleicht, ja sogar sicher ist es möglich, im Neuen Testament ‚mehr‘ zu verstehen, als Bultmann verstanden hat. Das kann sich aber nur herausstellen, indem man dieses ‚mehr‘ ebenso gut, d. h. — wirklich versteht“ (493). Ob dieses ‚mehr‘ an Schriftverständnis Bultmann nicht schon dadurch möglich wäre, daß er sein Prinzip der Entmythologisierung auf nach seiner Meinung Mythoshaftes = Göttersagenhaftes reduzierte und nicht willkürlich auf alles ausdehnte, was nur antikes Weltbild meinte und ohnehin mit diesem überholt ist? In einem Aufsatz von Ernst Fuchs „Übersetzung und Verkündigung“ wird deutlicher, inwiefern diese hermeneutische Lehre über die existentielle Interpretation im Sinne Bultmanns hinauszukommen sucht. Es ist das hermeneutische Prinzip der Übersetzung, das die Richtung angibt. Unbestreitbar: „Die Übersetzung soll denselben Raum schaffen, den ein Text schaffen wollte, als der Geist in ihm sprach.“ Das Wort aber hat gegenüber dem Text — das ist die kühne und doch unvermeidliche Konsequenz — den Primat, denn es ist Sprachereignis (498–499). „Die Aufgabe der Verkündigung ist die Umsetzung ins Wort“ (499).

Alle, die im Dienst am Wort stehen, würden es Gadamer danken, wenn er den geistigen Extrakt seiner umfangreichen Arbeit zugleich als knappe Methodik der Hermeneutik etwa auf 50 bis 100 Seiten anbieten würde. Dabei könnte sein eigener, geistiger Standort vielleicht klarer herauskommen und gegenüber Heidegger abgegrenzt werden. Wenn es nämlich zutreffen sollte, was von neueren Philosophen verschiedentlich behauptet wird, daß die Existenzphilosophie bereits überholt sei, dann bleibt für die Hermeneutik Gadamers und der nachfolgenden Autoren genauso wie für manche Theologen die Frage, welche ihrer Konsequenzen aus der Existenzphilosophie ebenfalls wieder fragwürdig geworden sind?

Der evangelische Kollege Hans-Dieter Bastian hat bereits die Erfahrung gemacht: „Die so leidenschaftlich betriebene Hermeneutik kommt mit ihrer existentialen Interpretation darum nicht vom Schreibtisch hoch, weil ihr Verstehensmodell eben nur (zeitlos) gedacht ist, und der gedachte Mensch nur über Ohren verfügt, aber über keinen Mund. Der Praktiker, indem er spricht, wirkt; er regt auf oder schläfert ein (auch eine Wirkung!). Seine Rede sollte gezielte Information sein (eine ungerichtete Nachricht ist z. B. Glockenläuten), sollte ein neues Sehen und Hören vermitteln.“

Bastian kommt nach langjähriger Erfahrung in dieser Schrift vielem nahe, was wir katholischerseits als lebendige Tradition und freie Transposition und Applikation für die jeweiligen Zeitgenossen haben, neuerdings aber manchmal zu wenig zu schätzen scheinen. Vielleicht könnte diese wohl auch schmerzliche Erfahrung manche Hermeneutikenthusiasten und praxisentfremdeten Handbuchautoren davor bewahren, die Begeisterung einiger Seminarteilnehmer für die ‚Arbeit am Text‘ auch bei der Mehrzahl unserer Schüler vorauszusetzen, eine

⁵ Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie? München 1965, 31.

Begeisterung, die im rauhen Schulalltag aber erst mühsam geweckt und mit großen Anstrengungen wachgehalten werden muß. Darf der manchmal zermürbte Praktiker nochmals zu philosophischen Höhen aufsteigen und auf den Trost der Religionsphilosophie hoffen? Drei Schüler von Bernhard Welte widmeten ihm zum 60. Lebensjahr am 31. März 1966:

Besinnung auf das Heilige⁶

Der Praktiker beginnt mit dem ersten Beitrag von Klaus Hemmerle, „Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen“ (9–79). Doch wird er es nicht lieber gleich dem Berufsphilosophen überlassen, sich zum Verstehen des Heiligen durch eine Sprache hindurchzuquälen, wie etwa: „Vom Heiligen selbst her, d. h. also nicht von einem willkürlich oder unausgewiesen angesetzten Begriff des Heiligen her, sondern aus seinem Sich-Zeigen. Dieses Sich-Zeigen gilt allein, wenn es in ein sich selbst als Denken helles Denken hineinblickt — d. h. in ein Denken, das sich als Denken sich selber zeigt; denn nur ein als Denken sich helles Denken ist Organ philosophischer Besinnung, und nur ein solches Denken kann auch scheiden zwischen dem, was sich wahrhaft ihm zeigt, und dem, was es bloß sich selbst ausdenkt“ (9).

Vielleicht fühlt er sich von dem zweiten Beitrag angesprochen, den Bernhard Casper über das Hölderlin-Wort anbietet: „Seit ein Gespräch wir sind“ (80–123). Alle, die von Berufs wegen viel reden müssen, werden ihm zustimmen: „Der Sprechende muß zugleich ein Hören-Könnender sein. Und der Hörende ein Sprechen-Könnender“ (84). Ein Kenner der Werke von Buber, Ebner und Rosenzweig wird leicht ihre Sprache im Gespräch mit Casper wiedererkennen. Das Wort „ist vielmehr als einmal gesprochenes und so niedergelegtes oder gar — und so wird es in dem Weltalter des Schreibens ja vor allem verstanden — niedergeschriebenes, bloßes Relikt, das erst wieder gesprochen werden muß. In seinem erneuten Gesprochenwerden aber kann es grundsätzlich zweierlei sein: Es kann sich in ihm erneut die Begegnung vollziehen. Es kann neues reines Lautwerden der Begegnung werden. Es kann aber ebenso auch Aus-sage als Mittel des feststellenden Beherrschens werden“ (96). Der Theologe wird Casper gerne folgen, wo er personal formuliert: „Die Sprache besteht aus Sätzen, die ein *Sichaussetzen* bedeuten.“ „Mein Satz als die Äußerung meiner entbindet deinen Satz als die Äußerung deiner.“

„Denn das kennzeichnet ja das wirkliche Gespräch, daß es in Gang kommt und bleibt“ dadurch, „daß sich, freilich mit mannigfachen vermittelnden Zwischenstufen, Wort und Antwort als etwas je unableitbar Neues ereignen: Mein Wort und dein Wort; und daß wir uns darin verstehen. Immer setze ich mich selbst aus. Und antwortend setzt du dich selbst aus“ (89). Schwieriger wird es nachher, wenn Casper uns philosophisch klarmachen möchte, „das Heilige sei das Gewährende des Gesprächs“, da wir theologisch nur von dem Heiligen, von Gott sprechen wollen.

Der dritte Beitrag von Peter Hünermann, „Die Geschichte und das Heilige“ (124–152) ist besonders zu begrüßen in einer Zeit, in der heilige Geschichten und Heilsgeschichten erneut verdünnt zu werden drohen zu nachträglicher ‚Gemeindebildung‘ gemeint als luftiges Phantasieprodukt, modern ‚Interpretament‘ genannt.

Als letzter philosophischer Beitrag sei auf die wesentlichen, klaren, verständlichen Ausführungen von Hermann Krings, Saarbrücken, hingewiesen „Zur Philosophie des Wortes“ (25–40) in dem neuen Sammelband

⁶ Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, 152 S., DM 17,50.

Wort und Sakrament⁷

Ofters bezieht sich Krings ausdrücklich auf Gadamer und sieht mit ihm „Verstehen, Auslegung und Anwendung“ als unmittelbar zusammengehörig. „Verstehen und Auslegung sind nicht zweierlei; es wird nicht zuerst ausgelegt und dann verstanden oder umgekehrt, sondern jedes Verstehen ist schon eine Auslegung, und jede Auslegung ein Verstehen. Auch wenn Auslegen als die begriffliche Differenzierung und Bestimmung des Sinnes der Rede verstanden wird, ist sie doch Differenzierung und Bestimmung des schon vernommenen Sinnes, der abermals reflektiert und so dargestellt wird“ (33). Anschließend beleuchtet Heinrich Schlier „Das Wort im Licht der biblischen Offenbarung“ (40–73) mit einer Fülle von Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament. Auch systematisch bietet dann Hermann Volk den Abschluß „Zur Theologie des Wortes Gottes“ (73–87). Die übrigen Beiträge über die Sakramente sind bereits im „Handbuch theologischer Grundbegriffe“ enthalten und bekannt; sie wurden erneut in diesem Bande mit der Philosophie und Theologie des Wortes zusammengefaßt, um nach dem Vaticanum II eine positivere Integration von Wort und Sakrament im katholischen Denken und ökumenischem Sprechen zu versuchen.

Dem gleichen ökumenischen Anliegen dient die kleine Studie von Herbert Mühlen, Paderborn,

Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz

Zum Problem der theologischen Denkform⁸

Hier kann nur auf das Ergebnis des Gemeinsamen, Unterscheidenden und zu Erstrebenden hingewiesen werden:

„Die gnädige Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort und in seiner Liebe ist mit Notwendigkeit der allgemeinste Verstehenshorizont jeglicher christlichen Theologie. Weil Gott in seiner gnädigen Selbstoffenbarung dem Menschen in einem ausgesprochenen Verhältnis von Person zu Person gegenübertritt, ist auch der allgemeinste Verstehenshorizont jeglicher christlicher Theologie ein ‚personaler‘ d. h. von eben diesem Verhältnis bestimmter.“

„Im Verständnis der evangelischen Theologie ist die menschliche Person wesentlich bestimmt durch ihre Relation zu Gott. Dabei ist die wesenhafte Leibhaftigkeit der menschlichen Person jedoch meistens übersehen oder als unwichtig betrachtet. Auf diese Weise erhält das Vorverständnis von Person in der neueren evangelischen Theologie einen spiritualistischen und dualistischen Akzent“ (45).

„In der traditionellen katholischen Theologie wird die Leibhaftigkeit der menschlichen Person (die anima ist forma corporis) zwar durchgängig betont, ihre Relationalität tritt jedoch weniger hervor.“

„Im Hinblick auf eine theologisch vorzubereitende Union aller Christen müßte demnach in der evangelischen Theologie eine ernsthafte Besinnung auf die in der Hl. Schrift bezeugte, wesenhafte Leibhaftigkeit des Menschen einsetzen. Das Verständnis von Institution (Amt), Kirche und Sakrament ist weitgehend von diesem Vorverständnis der menschlichen Person bestimmt. In der katholischen Theologie müßte andererseits auf breiter Basis eine intensive Bemühung um die Ausarbeitung personaler Kategorien einsetzen.“ (46) Erfreulicherweise ist das in den letzten Jahren von verschiedenen Ansätzen her gesehen.

⁷ Hrsg. Heinrich Fries, Kösel Verlag München, 1966, 247 S., DM 22,50.

⁸ Verlag Aschendorff Münster 1965, 52 S., DM 6,80.

„Das Denken, das sich im äußeren Wort verleiblicht, in dem dann der Leib mit jeder Faser wie eine gespannte Saite mitschwingt, erfaßt einen größeren Bereich von Wirklichkeit als die gänzlich begriffliche Sprache der reinen Geister oder die intellektuelle Zeichensprache der Mathematik“ (65). „Wenn nämlich der Geist und das Denken wesensmäßig dialogisch strukturiert sind und wenn der Menscheng Geist zugleich nur als ein verleiblichter existiert, muß sich seine dialogische Existenz notwendigerweise verleiblichen“ (66). Dies sagt soeben Leo Scheffczyk, München,

Von der Heilsmacht des Wortes

Grundzüge einer Theologie des Wortes⁹

Nach einer klärenden Einleitung über die Motive einer Theologie des Wortes heute (11–26) folgt ein erstes, großes Kapitel: „Das Wort als geschöpfliche Wirklichkeit“ (27–107). Dabei kommen Ursprung der Sprache, ihr Verhältnis zum Denken und zum Leib, ihr Dienst an der Selbstverwirklichung des Menschen, Entartungserscheinungen und Heilung des Wortes zur Sprache. Das zweite, vorwiegend bibeltheologische Kapitel behandelt das „Wort in der Heilsgeschichte“ (108–169). Die Beziehungen von Wort und Schöpfung, Sünde, Heilsverheißung, und schließlich Christus als das vollkommene Wort Gottes an die Menschheit werden behandelt, häufig evangelische Exegeten zitiert und gewürdigt. Das dritte lautet „das Wort in der Kirche“ (170–286). Darunter: die Kirche als Schöpfung des Wortes und ihre werthafte Gestalt, das apostolische Wort, das Wort Gottes im normativen Zeugnis der Heiligen Schrift, das Wortverständnis in der Geschichte der Kirche und in der gegenwärtigen Verkündigung, die Einheit von Wort und Sakrament. „Mit der Überlieferung des Christuserignisses zur beständigen Gegenwart für die heilsbedürftige Menschheit deutete sich die Notwendigkeit und die Existenz eines innersten Kreises des Wortgeschehens an, der von der Kirche eingenommen wird. Auf dem Weg über die Geschichte des Wortes wurde hier die Einsicht gewonnen oder neu bestätigt, daß die Kirche der tiefste Sinn einer werthafte Schöpfung ist, in der das Liebesgespräch der Schöpfung mit Gott eine von Gott selbst garantierte und nicht mehr auflösbare Bestätigung erhält“ (288).

In einer wohlthuend besonnenen Konsequenz wünscht Scheffczyk die Ergebnisse der Theologie des Wortes „gleichsam als Spurenelemente in den ganzen Kreislauf des theologischen Denkens aufzunehmen und ihnen eine alles durchdringende Präsenz zu geben“.

„Der Erfolg läge in einer stärkeren personalen Fassung aller theologischen Wahrheiten, wie sie hier vor allem für die Schöpfung, für die Gnade und die Sakramente angedeutet wurde. Mit der Deutung der Heilswirklichkeit als Anruf Gottes und als werthafte Handeln mit dem Menschen kann auch die theologische Begründung für die Verpflichtung des Christen in der Gegenwart zum missionarischen Zeugnis vor der Welt und zum Dialog mit ihr gegeben werden, eine Verpflichtung, die sonst gleichsam im luftleeren Raum hängt und keine tiefere Erklärung bei sich hat. Wer von Gott angesprochen ist und ihm Antwort gibt, öffnet sich auch schon der menschlichen Gemeinschaft, weil die dialogische Korrespondenz zu Gott auch all das, was Gott will und liebt, einbezieht und also auch die Begegnung zum Mitmenschen in sich schließt. Wer mit Gott redet, muß auch mit den Menschen im Gespräch bleiben“ (290).

Da uns dieses Gespräch mit allen unseren Zeitgenossen aufgetragen ist, mit den Ungläubigen, den Andersdenkenden und den Anderschristlichen, müssen

⁹ Max Hueber Verlag, München 1966, 307 S., DM 19,80.

wir uns immer neu um deren Denk- und Redeweise bemühen, um sie verstehen und ihnen in ihrer Sprache antworten zu können. Der junge französische Jesuit und Professor für ökumenische Studien in Lyon, René Marlé, hat sich eingehend mit der zeitgenössischen deutschen, protestantischen Theologie beschäftigt und in der Übersetzung von Norbert Rocholl ein Bändchen herausgebracht,

Das theologische Problem der Hermeneutik¹⁰

Marlé zeigt eingangs, daß die Hermeneutik neben dem ‚historischen Jesus‘ in den letzten Jahren das meistbehandelte Problem innerhalb der evangelischen Theologie sei. Doch das hermeneutische Problem ist nicht völlig neu. „Denn unter Hermeneutik muß man die Erforschung des Wesens und der Prinzipien einer richtigen Interpretation von Wirklichkeiten verstehen, deren Bedeutung nicht unmittelbar evident ist. Das Wort kommt von dem griechischen ἐρμηνεύειν, das zugleich ausdrücken, erklären, übersetzen, interpretieren bedeutet. Hermes ist der göttliche Bote, der beauftragt ist, den Willen der Götter zu verkünden, ihn mitzuteilen und ihn verständlich zu machen. Ihm wird die Erfindung dessen zugeschrieben, was der Mitteilung dient, besonders die Sprache und die Schrift“ (10). Nach einem kurzen Gang durch die Geschichte der Hermeneutik in früheren Zeiten stellt Marlé fest: „Man kann das Vorwort der zweiten Auflage seines (Karl Barths) Römerbriefes (1921) als den eigentlichen Ausgangspunkt der heutigen Reflexion über die Hermeneutik betrachten“, nämlich die Frage, „welches die adäquate Art und Weise sei, den Schrifttext zu befragen und ihn sprechen zu lassen“ (24). Zum Verständnis des Unterschiedes zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann ist es aufschlußreich zu erfahren, daß der theologische Ansatzpunkt für Barth die Situation des Predigers war, für Bultmann dagegen die des Hörers des Wortes. Bultmanns kleines Buch ‚Jesus‘ stellt in den zwölf Seiten seines Vorwortes eine Art von kurzem, hermeneutischem Manifest dar.

„Eine strenge Analyse auf der Ebene des Verstehens, die bis zur letzten wurzelhaften Bedeutung der Texte geht und dadurch, ohne ihr die Richtung auf das Handeln aufzudrängen, die existentielle Entscheidung herausfordert, eine Entscheidung, die nach Bultmann angesichts der biblischen Texte eine Wahl zwischen tödlicher Selbstgenügsamkeit oder dem Glauben ist, der dem Leben eine Zukunft eröffnet — das ist das Wesen der existentialen Interpretation“ (62).

Hinsichtlich der gegenseitigen Kritik von Barth und Bultmann kommt Marlé zur Überzeugung: „Bultmann geht unbestreitbar an das Neue Testament mit zu einfachen, zu einseitigen, zu spröden Kategorien heran. Seine Vorstellung von der Existenz ist etwas zu eng. Die Dimensionen der Gemeinschaft und der Geschichte, in der geläufigen Wortbedeutung, sind fast völlig vernachlässigt. Und auch deshalb ist — unabhängig davon, was man über seinen ungerechtfertigten und heute weithin überholten Skeptizismus gegenüber dem historischen Wert der Bibeltexte sagen kann — die Verkündigung eine verarmte, mitunter mißverständliche Verkündigung“ (73).

Bei der Besprechung einer Theologie der Hermeneutik von Gerhard Ebeling kommt Marlé zu der treffenden Aussage: „Das Ziel der Hermeneutik ist, zu bewirken, daß das vergangene, in einer Urkunde festgehaltene Wort gegenwärtiges Wort wird, das eine praktische Wegweisung auf die Zukunft hin gibt, das heißt, daß es wieder wirklich Wort wird und so seinen vollen Sinn wiedergewinnt“ (85).

¹⁰ Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1965, 144 S., DM 8,80.

Die Hermeneutik „vollzieht sich übrigens immer in einer Art Zirkelbewegung. Sie setzt das gesprochene Wort voraus: eine gegebene, vergangene Wirklichkeit; aber sie stellt auch die Wirklichkeit dieses Gegebenen, Vergangenen wieder her; sie gibt diesem zum Objekt gewordenen Wort, das im Grenzfall sogar nichts mehr sein würde, seine Wirklichkeit als Wort zurück.

Wenn diese Hermeneutik inmitten der christlichen Tradition geübt wird, fließt sie mit der Theologie und der Predigt der Kirche in eins zusammen“ (86). Da die Schlußkapitel über Hermeneutik und Tradition sowie über Exegese und Dogmatik in dem folgenden Bändchen ausführlicher behandelt werden, mag dieses die Arbeit von Marlé nachdrücklich empfehlen: „Der gemeinsame Fehler des Extrinsezismus und des Historismus liegt darin, daß sie die wahre Natur der Tradition verkennen. In der lebendigen Wirklichkeit der Tradition finden Geschichte und Dogma, kritische Forschung und Glaubensforderung ihre wechselseitige Bedeutung und wirken miteinander zusammen, um uns zu ihrem letzten gemeinsamen Ziel zu führen: der Wirklichkeit des Christentums, das zugleich Phänomen und Geheimnis ist. Nur in der Tradition verfälscht die Hermeneutik der biblischen Texte nicht von vornherein ihren Plan; nur dort erweist sie sich der Totalität ihres Gegenstandes treu“ (120).

Doch hierbei kommt sofort wieder die neue Frage, inwieweit unterliegen die schriftlichen Texte der kirchlichen Lehrtradition ebenfalls der Notwendigkeit stets neuer Hermeneutik, zumal die meisten aus der Fremdsprache, vorwiegend der lateinischen, in die jeweilige Muttersprache und den Verstehenshorizont der heutigen Zeitgenossen übersetzt und damit sprachlich neu formuliert und interpretiert werden müssen? Dazu äußert sich mutig und klärend der junge Dogmatiker in Münster, Walter Kasper

Dogma unter dem Wort Gottes¹¹

„Dogmatisch“ ist ähnlich wie ‚moralisch‘ oder ‚pädagogisch‘ für viele geradezu zum Schimpfwort geworden. Sicherlich erschwert das Dogma das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen und hemmt die Begegnung von Kirche und Welt. Manche werden überrascht und getrübt sein zu erfahren, daß der Begriff Dogma weder bei den Vätern, noch bei den großen Theologen des Mittelalters, nicht einmal auf den Konzilien vor dem Vaticanum I eine nennenswerte Rolle spielte. „So dürfte es bezeichnend und durchaus konsequent sein, daß es bis heute kein amtliches Verzeichnis der kirchlichen Dogmen gibt und sowohl historisch wie theoretisch auch gar nicht geben kann.“ „Die Frage, was im einzelnen definiert ist, und noch mehr, in welchem Sinn es definiert ist, stellt in vielen Fällen enorme quellenmäßige, textkritische begriffs-, rechts- und kirchengeschichtliche, hermeneutische und theologische Probleme“ (40). Kasper beendet die ersten beiden Kapitel ‚Die Freiheit des Evangeliums über die Kirche‘ und die ‚Offenheit im katholischen Dogmenverständnis‘ mit der Feststellung: „Die Lehrer der Kirche und die Tradition liefern zwar bedeutungsvolle Elemente, sie enthalten aber keine theologische Wesensaussage über das Dogma“ (56–57). Im dritten Kapitel, die ‚Wahrheit des Evangeliums‘, wird das biblische dem philosophischen Wahrheitsverständnis gegenübergestellt. „Wahr ist also im Sinn der Schrift, was sich in der Geschichte als das erweist, was es zu sein beansprucht, was sich in der Praxis, in Wort und Werk als zuverlässig und treu bewährt“ (71).

„In der Evangeliumsverkündigung wird Gottes Recht aufgerichtet und eben dadurch ist die Evangeliumsverkündigung der entscheidende Selbsterweis

¹¹ Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1965, 169 S., DM 9,80.

der Wahrheit Gottes“ (77). „So haben sich im johanneischen Wahrheitsbegriff die hebräische und griechische Grundbedeutung, das Feststehende, Grund-Gewährende und das Unverborgene, zu einer neuen Einheit verbunden“ (81).

„Das Evangelium war ursprünglich die im Wort der Verkündigung offenbar werdende Macht Christi in und über seiner Kirche. Dieses Evangelium war nicht Buchstabe, sondern Geist (2 Kor 3, 6)“ (84—85).

„Das Wort Evangelium hat alsbald in der frühen Kirche einen erheblichen Bedeutungswechsel durchgemacht. Aus dem lebendig proklamierten, in der Gemeinde durch den Geist gegenwärtigen Evangelium wurde ein Buch, aus der Kunde wurde eine Urkunde, aus dem einen Evangelium wurden vier Evangelien“ (85). Kasper beruft sich in seinen weiteren Ausführungen auch immer wieder auf Gadamer und setzt sich bei dem dogmatischen Problem der Einheit der Schrift sogar scharf mit Karl Rahner auseinander (121). Hier kann nur noch ein Schlußwort folgen: „Evangelium und Dogma sind also nicht zwei Größen, die man einfach historisch gegeneinander stellen kann; das Dogma ist Zeugnis des Evangeliums, und das Evangelium ist nie am Dogma vorbei zu erkennen. Evangelium und Dogma sind aber auch nicht dogmatisch identisch. Das Evangelium als die lebendige Macht Christi in und über seiner Kirche durch sein lebendiges Wort ist jeweils reicher und umfassender als das Dogma. Das Dogma muß sich deshalb eben dadurch als Zeugnis für das Evangelium erweisen, daß es sich fähig zeigt, neue Aspekte des Evangeliums zu integrieren, die nicht unbedingt aus den Prämissen des bisherigen Dogmas ableitbar sein müssen“ (140). „Die geschichtliche Begegnung der Kirche mit dem durch das Evangelium in der Kirche präsenten Herrn vollzieht sich in den je neuen und unableitbaren geschichtlichen Situationen der Kirche und des einzelnen Christen. Was das Evangelium in der Schrift und im Dogma ist, läßt sich deshalb nicht allein durch historisch-kritische Exegese und dogmengeschichtliche Forschung, durch logische Konklusionen und eine allgemein-philosophische Hermeneutik erheben. Es bedarf dazu einer ‚Hermeneutik der christlichen Sendung‘, einer prophetischen Offenheit für den der Kirche gesetzten Kairós“ (140—141).

Damit finden wir bestätigt, daß eine gute Hermeneutik der vorliegenden Texte, sowohl der Heiligen Schrift wie der kirchlichen Lehrtradition, eine Hilfe für den Verkündiger der Frohbotschaft bedeutet, aber noch keineswegs ein sicheres Allheilmittel. Der Kündiger des lebendigen Evangeliums bleibt weiterhin angewiesen auf das Wagnis seines Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche, auf Charisma und Geist-Sendung je heute neu. Vielleicht hat Michael Pfliegler darauf mehr vertraut als auf die Ergebnisse moderner Exegese, obwohl der Klappentext eine existentielle Interpretation des Schrifttextes ankündigt. Als anerkannter und geschätzter Altmeister der Pastoralpädagogik legt Michael Pfliegler eigene Homilien vor unter dem Titel

Mysterium und Verkündigung¹²

Es mag sein, daß seine Altersgenossen sich unbekümmert von den knappen, klar gegliederten Predigtskizzen in der Reihenfolge des Kirchenjahres anregen lassen. Die Kriegs- und Nachkriegsgeneration tut sich wohl schwerer damit, schon das Vorwort naiv hinzunehmen: „Der Prediger leiht dem Herrn nur den Mund und vermittelt so die Begegnung“ (9). Oder wer möchte die johanneische Tiefe von „das Wort ist Fleisch geworden“ auszuschöpfen versuchen mit einer Einleitung: „Alle Krippen in allen Kirchen der Welt haben etwas Liebles, Rührendes“? (36). Oder, wer kann es sich heute noch leisten, am Feste Christi Himmelfahrt kein hilfreich-klärendes Wort zum heutigen Verständnis der

¹² Herder, Wien-Freiburg-Basel 1965, 248 S., DM 18,—.

Heimkehr des Herrn zum Vater zu sagen? Schließlich, wer möchte am Christkönigsfest nur über „Pilatus-Seelen“ predigen? Darum bleibt uns nur der Rat: Erst lesend prüfen, ob es an- oder aufregt.

Ungeteilte Zustimmung wird die Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät der Universität Graz finden von Albert Höfer,

Biblische Katechese

Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichtes bei Zehn- bis Vierzehnjährigen¹³.

Wer die 143 Seiten des ersten, grundlegenden Teiles zügig hintereinander liest, wird zwar gelegentlich Inkonsistenzen oder logische Widersprüche entdecken (z. B. 30 u. gegen 33 u.; 41 o. gegen 41 m; 113 o. gegen 121 u.; 129 o. gegen 133 o. u. ö.). Dennoch sind die meisten Überlegungen über das Verhältnis von Bibel- und Katechismusunterricht zwar revolutionär, doch so österreichisch-liebenswert vorgetragen, daß sie mit größerer Sympathie überdacht werden, selbst von den kritisierten Autoren, als die nordisch-bittere Kritik, die etwas zu tierisch-ernst kurz vorher erschien. Höfer zieht die einschlägige, allerdings auch unterschiedliche katholische und evangelische Diskussion heran, setzt sich kritisch mit ihr auseinander und gelegentlich auch von ihr ab, z. B.: „Die Auslegung der Texte in der Verkündigung wird sich demnach vor zwei Fehlhaltungen hüten müssen: Sie darf einerseits die Geschichte nicht leugnen und in reine Allegorese aufgehen (Anm. 15: Das muß man von den Arbeiten Stocks und Stallmanns wohl sagen), sie darf aber andererseits auch nicht den Zeugnis- und Deutungscharakter übersehen“ (120—121). Erfreulicherweise nimmt Höfer auch die Arbeit von Alfons Thome, Unser Heil in Gottes Wort, Düsseldorf 1964, zur Kenntnis und übernimmt deren Ergebnis (127—128). Allerdings meint er zur Hypothese der Vergegenwärtigung biblischer Ereignisse durch die Katechese im Sinne der Mysterientheologie, „bei einer so undifferenzierten Identifizierung muß es wieder auf ein psychologisches Einfühlungsvermögen hinauslaufen“ (133 A. 14).

Das Ergebnis der temperamentvollen Untersuchung des Verhältnisses von Bibel- und Katechismusunterricht ist eigentlich wieder recht friedlich: „Dem Bibel- und Katechismusunterricht liegt das Christuskerygma der Kirche gleichermaßen zugrunde“, darum sei „das Kirchenjahr als primäres Prinzip der Stoffverteilung zu übernehmen“ (113). „Auf den Bibelunterricht als der primären Verkündigungsweise ergibt sich und folgt der Katechismusunterricht als die Bemühungen um zusammenfassendes Verstehen und theologisch-methodische Weiterführung der Lehrentfaltung“ (113—114). „Die gebündelten Erkenntnisse und die zusammenfassenden Wiederholungsstunden der Perikopenreihe ergeben den Ansatzpunkt für die Katechismuskatechese“ (115). Wie das praktisch in den einzelnen Altersstufen zu verwirklichen sei, versucht der zweite Teil in exemplarischer Entfaltung darzutun (145—269). Dabei wird für die österreichischen Schulverhältnisse bereits vorausgesetzt, daß Bibel- und Katechismusunterricht durch denselben Katecheten erteilt werden. Gerade dort, wo das bei uns noch nicht erreicht ist, bleibt die Arbeit von Höfer anregend, bedenkens- und diskussionswert.

Zum Schluß empfiehlt sich für die Hand aller Katecheten das sprech- und praxisnah geschriebene Bändchen von Wolfgang G. Esser,

¹³ Otto Müller Verlag Salzburg 1966, 269 S., DM 17,50.

Personale Verkündigung im Religionsunterricht

Der Schritt zur Dialog-Katechese¹⁴

Besonders müde gewordene Katecheten, die sich in ihren Panzer der Skepsis zurückziehen, wenn mal wieder eine ‚ganz neue‘ Pädagogik oder Methodik wie das ‚strahlendste Waschmittel des Lebens‘ angepriesen wird, mögen sich von diesen Anrufen vor Lehrern neu erwecken lassen. Zwar kommt das Wort Hermeneutik nirgends vor, doch dafür um so überzeugender die Sache, wie für die frohe Botschaft durch personalen Anruf erst einmal Interesse geweckt und damit die entscheidende Ansage und Realisation im Leben junger Christen vorbereitet werden kann. Statt des aristotelisch-scholastischen Ternars Anschauen — Denken — Tun schlägt Esser das personal-dialogische vor als Anruf — Botschaft — Antwort. Seine stark an Josef Goldbrunner orientierten Erfahrungen halten sich frei von Übertreibungen, als wenn Katechet und Kinder stets auf ihrer personal-bewußten Spitze leben könnten. Darum läßt er auch dem vopersonalen Raum und der Lehrkatechese neben der von ihm so genannten Verkündigungskatechese die Berechtigung.

Gerade weil wir die im ganzen so vernünftigen und brauchbaren Vorschläge des Praktikers in Kopf und Herz jedes Katecheten wünschen, mögen einige Verbesserungsvorschläge für die erhofften Neuauflagen die grundsätzliche Anerkennung nur bestärken: wenn der Verfasser einmal **Rudolf Schnackenburg**, Gottes Herrschaft und Reich, eine bibel-theologische Studie¹⁵, durchgeführt hat, dann können seine Ausführungen bis S. 43 nur gewinnen: hinsichtlich der Sprachregelung nach unserer heutigen Bewußtseinslage; bezüglich der Unerläßlichkeit der neueren Exegese für die Verkündigung — so einfach läßt sich nämlich die Textmitte durch Entlangangeln am Text gar nicht „heraus-schmecken“ —; und hinsichtlich seines erneuten Rufes nach einer ‚Theologie der Verkündigung‘. Wenn nämlich gute exegetische und hermeneutische Arbeit vorangehen — die für Laien durchaus in zuverlässigen Fach- und Handbüchern angeboten werden könnte —, dann ist für die letzte, praktische Übersetzung in das Leben der heutigen Menschen nicht wieder eine neue Wissenschaft zuständig, sondern eben gerade die personale Kunst der Verkündigung des lebendigen Menschen, der den Dialog zwischen Wort Gottes und Antwort des Menschen anregen soll. — Während der Verfasser S. 75 „Anruf“ vorschlägt statt des Wortes „Weckung“ — „als Konstruktion aus dem Zeitwort ohnehin unschön, fixiert einen Prozeß auf einen starren Zustand“, — meint er S. 119—121: „Wir können also in der personalen Katechese getrost von Weckung sprechen“ (120). Es brauchte auch nicht als Beckmesserei verschmäht zu werden, wenn die Zitationen etwas vollständiger und nach den neuesten Auflagen erfolgten, vor allem, wenn die Autoren ihre Weiterentwicklung gerne berücksichtigt sähen. Diese Rücksichtnahme auf die eigene Weiterentwicklung von Vortrag zu Vortrag dürfte der Verfasser dann auch vom Leser erwarten, der ihm umgekehrt eine erneute, besinnlich-kritische Durchsicht zur logischen Konsequenz danken würde.

Nachträglich erschien im Frühjahr 1966 eine katholische Lizenzausgabe des Professors für evangelische Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Erlangen, Kurt Frör,

¹⁴ Herder Freiburg-Basel-Wien 1965, 128 S., DM 8,80.

¹⁵ Herder Freiburg-Basel-Wien 1963.

Wege zur Schriftauslegung

Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt¹⁶

Die Intention dieses Arbeitsbuches, Predigern und Religionslehrern in dem Labyrinth der kontroversen Hermeneutikdiskussion übersichtliche Information und kritische Orientierung zu bieten, ist zu begrüßen. Rez. hat in der ersten Freude darüber einem Neupriester ein Exemplar zur Primiz geschenkt. Auch nach kritischer Durchsicht bleibt es wertvoll für jeden Volltheologen als Beitrag zur theoretischen Klärung. Für die praktische Bibelarbeit kann und will es aber keineswegs die Kommentare nach dem neuesten Stand der Wissenschaft ersetzen, die einfach nur der Fachexeget bieten kann.

Der Verfasser hat nicht nur irgendwie „noch gläubig“ geschrieben, sondern sich eindeutig zum Glauben der alten Kirche an den dreipersonalen Gott bekannt, also auch klar zur Gottheit Christi und Personalität des Heiligen Geistes. In seiner trinitarischen Interpretation alttestamentlicher Texte wird ihm nicht einmal unbedingt jeder katholische Exeget folgen, eher schon in seiner Kritik an dem vieldeutigen, nirgends definierten Mythosbegriff Rudolf Bultmanns samt seiner Glaubensforderung für die philosophischen Prämissen des radikalen Entmythologisierungsprogramms.

Da Frör sehr richtig eine „ekklesiologische Auslegung“ fordert und sich dabei selbstverständlich zu einem reformatorischen, vorwiegend lutherischen Kirchenverständnis bekennt, darf doch wohl für katholische Studenten der Pädagogik gefragt werden, woher ihnen ein Bibelunterricht mit „ekklesiologischer Auslegung“ der katholischen Kirche gelingen soll? Die wenigen eingefügten Seiten unter der Überschrift „Die Schriftauslegung in der katholischen Kirche“ reichen dazu sicherlich nicht aus.

Die positiven Texte des Vaticanum II fehlen noch ganz. Eigentlich wird mehr negativ bestimmt, was Schriftauslegung in der katholischen Kirche nicht sei. Neben Druckfehlern, z. B. „die heilige Mutter der Kirche“ finden wir ausgerechnet dort schwer verkraftbare Sätze wie: „Die damalige Öffentlichkeit, wie die Nachwelt, konnte die Begebenheiten um Jesus von Nazareth zwar bald wieder vergessen, doch im Leben jener, denen dieser Jesus als ‚Ereignis‘ inwendig widerfahren war, blieb solche Widerfahrnis unüberbietbar.“ „Man kann auch dieses end-gültige Wort überhören oder mißverstehen, und nur, wo es im eröffnenden Glauben als Wort Gottes angenommen wird, ist es Gottes Wort schlechthin, da es nur so einem objektivierten ‚An-sich-sein‘ entgeht, und zum Wort ‚für mich‘ wird“ (48).

Den katholischen Studenten könnten natürlich die eingestreuten Literaturangaben katholischer Autoren zu Beginn der einzelnen Kapitel des Buches weiterführen. Doch bezeichnenderweise setzt sich der evangelische Verfasser damit weder im Text noch in den Anmerkungen näher auseinander. Das im Vorwort erhoffte ökumenische Gespräch wurde also bisher noch nicht geführt, könnte jetzt aber beginnen. Ahnte das ein katholischer Kollege, als er auf die Frage, ob er die katholische Lizenzausgabe schon kenne, meinte: „Mir genügt der alte Frör; auf das bißchen katholischen Weihrauch kommt es mir nicht an.“?

Dozent Dr. Heinz Loduchowski, Bonn

¹⁶ Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 408 S., DM 26,—.

BESPRECHUNGEN

KIRCHENRECHT

May, Georg: Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1965. XI, 116 S. kart. 12,— DM.

Den tiefen, fundamentalen Unterschied zwischen der protestantischen Ehelehre und dem katholischen Dogma von der Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe darzustellen, hat Verf. sich zur Aufgabe gemacht. Im 1. Teil werden die geschichtlichen Wurzeln aufgezeigt, nämlich die Anschauungen der Reformatoren sowie die darauf fußenden Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, aus denen ein rationalistisches und verweltlichtes Ehebild erwachsen ist, das die heutige staatliche Ehegesetzgebung bestimmt: „Die heute fast allgemeine Anerkennung der Ehescheidung im sogenannten christlichen Abendland geht in der Hauptsache zu Lasten der Reformation.“ (8). Dieser Satz findet sich (in ähnlicher Formulierung) mehr als zehnmal in dem Büchlein.

Die gegenwärtige Lehre und Praxis des Protestantismus (2. Teil) hat den reformatorischen Ansatz weiterentwickelt: Die Ehescheidung (I) gilt nur noch theoretisch als unzulässig, kraft einer Theorie, die an dem klaren Gebot des Neuen Testaments vorbeizukommen und die Kirche (als für die Eheordnung unzuständig) aus ihrer Verantwortung zu entlassen weiß. Die Wiederverheiratung Geschiedener (II) ist rechtlich — kraft des allein geltenden staatlichen Rechts — und sittlich möglich. Die kirchliche Trauung Geschiedener (III) ist nicht generell ausgeschlossen, noch auszuschließen. Der Versuch, der in dieser Richtung von protestantischen Synoden und Kirchenordnungen in jüngster Zeit gemacht worden ist, ist erfolglos geblieben. Die Zahl der Trauungsversagungen liegt weit unter 10 % der Fälle, in denen die kirchliche Trauung von Geschiedenen erbeten wurde. „Die gegenwärtige Praxis der Wiedertrauung Geschiedener ist Ausdruck einer Gefälligkeitstheologie“ (104), das ist das düstere Ergebnis, zu dem M. gelangt.

Dieses Ergebnis ist nun freilich für die Absicht, in der das Buch geschrieben wurde, günstig. Der Verf. will nämlich auf die Gefahr hinweisen, die für die konfessionsverschiedenen Ehen „aus der andersartigen Einstellung der Nichtkatholiken zu Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung“ (Vorwort) entsteht. Gemeint ist hier nicht die Gefahr für den Glauben des katholischen Gatten und der Kinder, sondern für den Bestand der Ehe selbst — denn es „ist die Bindung an den Ehepartner für den Protestanten grundsätzlich nicht so absolut wie für den Katholiken“ (110) — und damit auch die Gefahr der ungültigen Eheschließung wegen mangelnden, die Scheidungsmöglichkeit einberechnenden Ehwillens. M. verhehlt nicht, daß von neueren evangelischen Theologen und besonders von den neuentstandenen Lebensordnungen der evangelischen Kirchen das Prinzip der Unauflöslichkeit „in außerordentlich enger Weise“ (2) hervorgehoben wird. Er zitiert (ebd.) den Satz von A. G. Hesse: „Noch niemals ist, seitdem ein evangelisches Eherecht existiert, der Grundsatz der Unlöslichkeit in dieser Eindeutigkeit gesetzgeberisch formuliert worden.“ Doch er schreibt diesen Bestrebungen kaum einen Wert zu. Sie erscheinen ihm „fast ganz entwertet“ (110), „unglaublich“ (97), sie sind „große Worte“ (97), „ein pathetisches Bekenntnis“ (73). Er kann sich für dieses vernichtende Urteil sogar auf protestantische Stimmen berufen. Dennoch fragt man sich, ob hier — im Hinblick auf das erklärte Ziel des Buches — nicht zu scharf abgerechnet wird. Wenn z. B. E. Kinder (in: Die Mischehe, hrsg. von W. Sucker u. a. S. 34) schreibt, „daß das Neue Testament eine eigentliche Auflösung der Ehe nicht kennt, . . . nur noch die Alternative, daß sich die Getrennten entweder wieder versöhnen oder aber fortan ehelos leben“, so haben diese Worte die Strahlungskraft eines echten Zeugnisses, wenigstens für bibelgläubige Menschen, trotz des protestantischen Vorbehaltes gegen ein gesetzliches Bibelverständnis: „denn gesetzlich kann das eben Ausgeführte ohnehin nicht gefordert werden“ (ebd. S. 35). M. hat das Verdienst, diesen negativen Koeffizienten (des angeblich ungesetzlichen Charakters biblischer Weisungen), der bei allen protestantischen Zeugnissen mit einzusetzen ist, klar herausgestellt zu haben. Das Positive, das diese Zeugnisse für die Meinungsbildung im christlichen Bereich — bis in die katholischen Kreise hinein — enthalten, braucht deswegen aber nicht gering geachtet zu werden.

L. Hofmann, Trier

May, Georg: Katholische Kindererziehung in der Mischehe. Ein kirchenrechtliches Kompendium für die kirchliche Praxis. — Trier: Paulinus-Verlag 1965. 155 S. kart. 17,80 DM.

Der Titel des Buches ist irreführend, denn es handelt mit keinem Wort von der schönen und schweren Kunst des Erziehens. Wie gerne würden gerade konfessionsverschiedene Eltern über diese Aufgabe ein gutes und verständiges Wort hören! Das Buch will vielmehr die Regelung der Kindererziehung, die vor Abschluß der Mischehe zu treffen

ist, erleichtern helfen, das jedoch nicht nur durch kirchenrechtliche Reformvorschläge, wie aus dem Untertitel „Ein kirchenrechtliches Kompendium“ zu vermuten wäre, sondern durch den Nachweis, daß der evangelische Brautteil die sogenannten Kautionen leisten könne, ohne sich und seiner Kirche innerlich untreu zu werden. Das reformatorische Verständnis von Kirche und Bekenntnis (Konfession), von Gesetz und Ordnung gibt dem evangelischen Gatten einen Entscheidungsraum, wie er dem Katholiken aufgrund seines Glaubens nicht zukommt. Das Buch behandelt dementsprechend in drei Abschnitten die „Dogmatische Grundlegung“ (im Protestantismus), „Die Folgerungen für das protestantische Kirchenwesen“ und die „Anwendung auf die Leistung der Kautionen“. Der Nachweis, daß von evangelischen Kirchenordnungen her eigentlich gar kein Gewissenszwang gegen die katholische Erziehung der eigenen Kinder entstehen kann — wiewohl er manchmal ausgeübt wird —, ist voll erbracht. Die Inkonsequenz der protestantischen Mischehesetze tritt klar zutage.

Dennoch ist die Lösung, die hier dem einzelnen Protestanten für das Mischehenproblem angeboten wird, nicht so einfach, wie der folgende Satz dartut: Es „hindert ihn (den Protestanten) nichts daran, die Erziehung seiner Kinder im katholischen Glauben zuzulassen“ (65). Wenn die Ordnungen seiner Landeskirche ihn nicht hindern, so kann doch sein reformatorischer Glaube oder seine liberale Gesinnung ihm im Wege stehen. Man muß nämlich drei Gruppen von Protestanten unterscheiden. Es gibt erstens die Kirchengläubigen, die in unreformatorischer Weise ihre Kirche und Konfession absolut setzen. Für sie ist die Beweisführung des Verf. durchschlagend. Eine zweite Gruppe aber hält die „evangelische Freiheit“, d. h. die unreglementierte Gläubigkeit für wesentlich und sieht in der Gesetzlichkeit einen Widerspruch gegen das Evangelium und eine „teufliche Versuchung“ (37). Wie soll ein solcher „eigentlicher“ Protestant „begreifen, daß sein katholischer Gatte dem kirchlichen Lehramt einfach folgen muß“ (82), und wie sollte es ihm nicht schwerfallen, für seine Kinder auf diese ihm wesentliche Glaubensfreiheit zu verzichten mit der Wirkung, daß auch diese später „einfach folgen“ müssen! M. unterscheidet nicht deutlich genug zwischen kirchlicher Instanz einerseits und der Instanz des Glaubens und des Gewissens andererseits. „Keine empirische Kirche kann für sich, ihr Bekenntnis und ihre Ordnung den Anspruch auf absolute Geltung erheben“ (44), das muß der gläubige Protestant zugeben. Der Glaube (den er sich gebildet hat) und das Gewissen erheben jedoch diesen Anspruch, was Verf. indirekt feststellt, wenn er sagt, es sei nicht mehr als gerecht und tolerant, wenn ein Protestant nachgebe, „worin nachzugeben ihm sein Gewissen nicht verbietet“ (82). Schließlich gibt es noch die Gruppe der liberalen Protestanten, welche die religiöse Freiheit nicht aus reformatorischer Haltung, sondern aus weltlicher, relativistischer Gesinnung hochhalten. Sie werden ihre Kinder gewiß nicht leicht in die vermeintliche Unfreiheit des katholischen Kirchentums geben.

Was sowohl dem strenggläubigen wie dem liberalen Protestanten das Ja zur katholischen Kindererziehung erleichtern kann, ist der Hinweis darauf, daß auch für den Katholiken das Gewissen die letzte Instanz ist und daß er nicht „einfach folgen muß“, sondern daß es auch in der katholischen Kirche einen (sich ausweitenden) Freiheitsraum gibt. Dieser Hinweis dürfte wirkungsvoller sein als die überpointierte Gegenüberstellung von evangelischer Freiheit und katholischem Gesetz.

Es gibt für das Mischehenproblem keine glatte Lösung, auch nicht dadurch, daß man dem anderen die berühmte Karte zuschiebt, und es läßt sich nicht bestreiten, daß der Verzicht auf die Erziehung der Kinder im eigenen Glauben für jeden Menschen schwer ist, der von seinem Glauben überzeugt ist. Das gilt auch für den evangelischen Christen, und es ist ein wenig merkwürdig, wenn diesem klargemacht wird, daß er „in der glücklichen Lage“ sei, bezüglich der Konfessionszugehörigkeit „Abstinenz üben zu können“ (96). Wenn seine Lage so glücklich ist, wie sollte er sie dann nicht auch seinen Kindern erhalten wollen!

L. Hofmann, Trier

BIBELWISSENSCHAFT

Zobel, Hans-Jürgen: Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kulturellen Zustände im damaligen „Israel“. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1965. XI, 162 S. (Beihefte z. ZAW, 95) Lw. 34,— DM.

Diese 1962 der Theologischen Fakultät Halle eingereichte Doktordissertation hat sich eine wichtige Aufgabe gestellt: über die geschichtlichen Verhältnisse des jungen Israel von 1400—1000 v. Ch. zu berichten. Und zwar geschieht das auf Grund von 3 poetischen Frühquellen: Gen 49; Dtn 33; Ri 5. Ansatz wie auch Methode und Durchführung der Arbeit verdienen Anerkennung. Zunächst bietet Z. eine Exegese der Sprüche, soweit das nach dem heutigen Stand der Forschung möglich und seiner Zielsetzung dienlich ist. Hier wie auch insgesamt zeigt er eine erstaunliche Belesenheit und ein kritisch-besonnenes Umgehen mit der Literatur. Daran schließen sich notwendige, das Sachverständnis vorbereitende form- und gattungsgeschichtliche Erwägungen. Auf dieser Grundlage werden

dann die historischen Begebenheiten der einzelnen Stämme in dem oben genannten Zeitraum aus den gewählten Quellen erhoben und genetisch dargestellt. Als älteste Quelle scheint Ri 5, als mittlere Gen 49 und als jüngste Dt 33 für die meisten Stämme auf. Auf diesem Wege wird eine verhältnismäßig reiche und detaillierte Eigengeschichte der einzelnen Stämme in der Frühzeit erarbeitet, die sich in der vergangenen Zeit für manche Forscher im Dunkel des Unerreichbaren zu entziehen schien. Die geschichtliche Entwicklung mündet ein in das Unternehmen des Großreiches Israel unter David, bei dem das Politische und Kultische eng miteinander verbunden sind.

Die Untersuchung von Zobel ist sauber und trefflich mit dem modernen Instrumentarium der Exegese gearbeitet. Sie ist nach der Art der Darbietung wie auch in ihren Ergebnissen positiv zu werten. Man ist erstaunt, zu sehen, wieviel an historischem Material in jene Segenswünsche eingeflossen ist, das exegetisch bis heute nicht recht erarbeitet und wissenschaftlich ausgewertet wurde. Darin Abhilfe zu schaffen, dient diese empfehlenswerte Dissertation.

H. Groß, Trier

Maier, Johann: Das altisraelitische Ladeheiligtum. — Berlin: Töpelmann-Verl. 1965.

X, 87 S. (Beiheft z. ZAW, 93) Lw. 21,— DM.

Der Verf. untersucht Herkunft, Stellung und Bedeutung des Ladeheiligtums in der älteren israelitischen Geschichte. Das Ergebnis der Untersuchung ist zurückhaltend, ja ernüchternd. In dauernder trefflicher Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Literatur, mit einer kombinierten literarkritisch-formgeschichtlichen Methode kommt M. S. 18 zu dem Ergebnis, daß die alten Pentateuchquellen die Lade nicht erwähnen, daß sich überhaupt aus den Ladestellen des Hexateuch nichts über Herkunft und Alter noch den Charakter der Lade ausmachen läßt (S. 39). Die Betrachtung der Richterzeit „entmythologisiert“ die Bedeutung der Lade: vielleicht läßt sich ihre auffällige Symbolik dadurch erklären, daß sie Behältnis für den Bundesschatz war (S. 59 f.); auch im salomonischen Tempel spielte sie keine besondere Rolle. Er ist nicht für sie gebaut, ihr kam keine „sakral-architektonische Funktion“ zu (S. 69). Doch wird sie durch ihre Plazierung im Tempel sakrosankt, denn sie wird zum Symbol der Doppelerwählung Jerusalems und seiner Dynastie (S. 70). Die deut. Reform deutet sie um zum Symbol des Bundes zwischen Jahwe und der David-Dynastie; nun wird sie zudem Behälter des Sinaigesetzes. Insgesamt ergibt sich, daß die Belegstellen für eine kultische Verwendung der Lade einer kritischen Prüfung nicht standhalten.

Zu sagen bleibt, daß diese Ausführungen beachtlich von anderen Forschungen zum Thema abweichen. Hoffentlich regen sie in der Tat, wie Verf. es im Vorwort wünscht, zu neuen Untersuchungen über das Thema an. Diese werden womöglich doch eine bedeutendere kultische Funktion des altisraelitischen Ladeheiligtums zutage fördern. Jedenfalls ist man für die neu aufgeworfene Problematik um die Lade und die reich verarbeitete Literatur dazu dankbar.

H. Groß, Trier

Hempel, Johannes: Das Ethos des Alten Testaments. 2., ergänzte Aufl. — Berlin:

Töpelmann-Verl. 1964. XII, 343 S. (Beihefte z. ZAW, 67). Lw. 58,— DM.

Der inzwischen verstorbene Göttinger Alttestamentler, früher in Berlin, legt seine 1939 unter dem gleichen Titel erschienene Untersuchung dem Text nach unverändert vor. Doch sind die Anmerkungen beachtlich dem Umfang und Inhalt nach gewachsen. Sie umfassen die Seiten 204—330; da sie im Kleindruck gesetzt sind, erreichen sie den Umfang des Textes. Diese Tatsache kann nicht verwundern, wenn man ein Zweifaches bedenkt: 1) daß in den letzten 30 Jahren intensive und maßgebende Arbeit am AT geleistet wurde; 2) daß Hempel souverän das weitverzweigte und ausgefaltete Gebiet der Literatur zum AT beherrscht und fast lückenlos das einschlägige Material seinen Anmerkungen einverleibt hat. So sind die Anmerkungen fast zu einem Elenchus bibliographicus für die zitierten Textstellen geworden. Hier ist mit hoher Akribie und Sorgfalt gearbeitet worden.

Zur Behandlung des Themas selbst ist zu sagen, daß es ganz von der Auffassung getragen ist, mit der Hempel das AT verstanden hat. H. versuchte, die Literarkritik, Formkritik, aber auch die Religionsgeschichte und den Religionsvergleich für die Deutung des AT zu einer eigenen Einheit zu verschmelzen. Das merkt man nicht so sehr am Gesamtaufbau des Werkes als vielmehr an den Detailausführungen. Sie tragen fast vollständig das gehörige biblische Material zu den Einzelfragen zusammen, ziehen auch entlegene Stellen heran und bringen sie zum Sprechen. Aber sie vermischen sie eigenförmlich mit kanaänischen, mesopotamischen und griechischen Vorstellungen, daß es nicht überall so leicht fällt wie S. 87—91, das eigenständige Biblische zu erkennen und abzuheben. Das ist besonders auffällig für unsere Zeit, der es auch wesentlich um die Unterscheidung des griechischen vom semitischen Denken zu tun ist!

Es erhebt sich die Frage, ob bei der unlegbaren überragenden Gelehrsamkeit des Verf. seine Grundeinstellung und seine Ausgangsposition nicht doch auch sehr zeitbedingt waren und daher bereits der Geschichte angehören. Man vergleiche zum gleichen Stoff etwa die Theologien des AT von Eichrodt, v. Rad und Vriezen!

Doch in jedem Fall ist dem Verf. und Verlag zu danken dafür, daß sie uns dieses umfassende zuverlässige Werk zum Ethos des AT neu zugänglich gemacht haben. Es stellt für das behandelte Stoffgebiet eine unersetzliche Fundgrube dar. H. Groß, Trier

Becker, Joachim SSCC: Gottesfurcht im Alten Testament. — Rom: Bibelinstitut 1965. XIX, 303 S. brosch. 6,50 \$.

Auf der Grundlage der bisherigen Monographien und einer breiten Literatur ist hier ein bibeltheologisch bedeutsames, in sich recht schwieriges Thema erneut untersucht worden. Nachdem das hebräische Vokabular ausgebreitet ist, geht die Arbeit in weiteren acht Kapiteln der Gottesfurcht als religiöser Grundgestimmtheit, als kultischem und sittlichem Begriff im AT in umfassender Weise nach. Um den Terminus recht zu erfassen, lehnt Verf. sich an das bekannte Buch von R. Otto, *Das Heilige* (21.²² München 1963) an. Vielleicht läßt er sich sogar von dort her etwas zu stark in der Bestimmung des Numinosen, des Heiligen und der Gottesfurcht (vgl. z. B. S. 60 f.) inspirieren.

Während die Kapitel II und III eher systematisch zu nennen sind, mit Belegen fast aus dem ganzen AT dem Numinosen als Bestimmung der Gottesfurcht nachgehen, wobei auch das notwendige alttestamentliche Vergleichsmaterial herangezogen wird, befassen sich die Kapitel IV und V mit der je spezifischen Ausprägung der Gottesfurcht im deuteronomistischen Werk und in den Psalmen. Hier bezeichnet Gottesfurcht die Gotttreuen, dort den rechten Kult. Die folgenden Kapitel befragen vor allem auch die Weisheitsliteratur und klären neben der kultischen Nuancierung die sittliche und nomistische Bedeutung, die dem untersuchten Terminus in einer Reihe von atl. Texten zukommt.

Die Ergebnisse der einzelnen Kapitel sind knapp und klar jeweils am Schluß zusammengefaßt. Auf vielen Seiten nimmt die Untersuchung den Charakter eines Kommentars zu den untersuchten Stellen an (besonders S. 92—182).

Es ist gewiß nicht einfach, bei der vorliegenden Untersuchung Analyse und Synthese ausgewogen zu verbinden. Doch da die Schlußzusammenfassung als Anhang I bezeichnet wird (S. 283), hat man den Gesamteindruck, daß die einzelnen Kapitel etwas zu sehr verselbständigt werden, daß eine durchgängige Linienführung zu sehr im Hintergrund bleibt, daß über der zu sehr geübten Analyse die Synthese etwas vernachlässigt wurde. Das mag sich weithin, jedoch kaum ganz, mit der Eigenart des untersuchten Begriffs entschuldigen lassen.

Insgesamt aber bleibt zu sagen, daß der Verfasser sein Thema umfassend, sauber, mit hoher wissenschaftlicher Akribie behandelt und damit der Forschung am AT einen beachtenswerten Dienst erwiesen hat. H. Groß, Trier

Rowley, H. H.: Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung. 3. Aufl. — Einsiedeln: Benziger-Verl. 1965. 250 S. Lw.

Dieses aus Vorträgen entstandene, 1943 erstmals aufgelegte Werk des weltbekannten Alttestamentlers von Manchester wird hier in 3. Auflage (1962 in Englisch erschienen) deutsch vorgelegt. R. unternimmt es, die besonders im englischen Sprachraum betriebene Erforschung der apokalyptischen Literatur einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Er unterscheidet den Apokalyptiker vom Propheten (S. 34). Während der Prophet in der Gegenwart die Zukunft vorhersagt, schildert der Apokalyptiker, wie die Zukunft in die Gegenwart hineinbricht. Es wäre sicher für eine eindeutige begriffliche Umschreibung von Apokalyptik vorteilhaft gewesen, sie der Eschatologie zu konfrontieren und von ihr abzuheben. Nach einer knappen Darstellung der Entstehung der Apokalyptik, die ihre Wurzeln bis tief ins AT hinabsenkt, stellt Verf. die hauptsächlich apokalyptische Literatur ihrem Inhalt und ihrer spezifischen Eigenart nach vor: er beginnt bei Dan und endet mit der Apk. Unterschiedlos wird apokryphe neben kanonische Literatur gestellt. In der neuen uns vorliegenden 3. Auflage sind auch die Qumran-Schriften gebührend berücksichtigt.

Ein Abschnitt, „Die bleibende Bedeutung der Apokalyptik“ überschrieben, steht am Schluß der Ausführungen. Ihm merkt man auffällig stark die Zeit des ursprünglichen Entstehens des gesamten Werkes im Zweiten Weltkrieg an. Er trägt unverkennbare Spuren eines Mannes, der selber zutiefst vom Apokalyptischen angerührt ist und seine Zeit apokalyptisch versteht und deutet.

Sieben Exkurse gehen Einzelfragen nach. Sie sind in verschiedenen Auflagen des Werkes gewachsen. Auf fast 100 Seiten (167—250) erscheinen die sehr ausführlichen Belege mit reichlicher Dokumentation, eine ausgewählte umfangreiche Bibliographie und drei Indices, die den Gebrauch des Buches erleichtern.

Wer sich über apokalyptische Literatur zur Zeit der Bibel unterrichten will, findet in Rowley eine exakte und zuverlässige Information. H. Groß, Trier

Wahl, Otto: Die Prophetenzitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung. — Bd. I: Einleitung. 1. Teil: Die Sacra Parallela und ihre Textüberlieferung. 2. Teil: Das Textmaterial zu den Prophetenzitaten. — Bd. II: 3. Teil: Zusammenstellung und Auswertung der Varianten. — München: Kösel-Verl. 1965, XIII, 717 u. VIII, v. S. 718—1162 S. (Studien zum A u. NT, hrsg. v. V. Hamp und J. Schmid unter Mitwirkung v. P. Neuenzeit, Bd. XIII) kart. zus. 120,— DM.

Diese sehr umfangreiche Spezialuntersuchung, die hier nicht ausführlich gewürdigt werden kann, stammt aus der Schule von Josef Ziegler, Würzburg. Dort wurde sie 1964 als theologische Doktordissertation angenommen. Sie macht sich zur Aufgabe, die Textgestalt der Prophetenzitate im aszetischen Florilegium, „Sacra Parallela“ genannt, das gewöhnlich Johannes von Damaskus zugeschrieben wird, zu untersuchen. Da es noch keine kritische Ausgabe dieses Werkes gibt, war W. gehalten, die verschiedenen Rezensionen und Fragmente der Sacra Parallela einzusehen. Das untersuchte Textmaterial wird mit anderen Septuaginta-Textzeugen verglichen und schließlich festgestellt, daß in der Regel die Sacra Parallela der lukianischen Rezension folgt, jener Textform also, die in Syrien und Konstantinopel verbreitet war.

Die Dissertation zeugt von einem ungeheuren Fleiß und einer minutiösen entsagungsvollen Kleinarbeit. Sie hinterläßt einen sauberen, äußerst exakten Eindruck. Sie dient einmal der Septuaginta-Textüberlieferung und dürfte dann eine dankenswerte, nicht zu übersehende Vorarbeit für eine kritische Ausgabe der Sacra Parallela selbst sein. Die Forschung wird an ihr gewiß nicht vorübergehen. H. Groß, Trier

Bright, John: Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966 XXVIII, 556 S., 16 Karten. Lw. 46,— M; Subskr.-Pr. 40,— DM.

Am Ende seiner Studie „Altisrael in der neueren Geschichtsschreibung“ (Zürich 1961) stellt John Bright Forderungen an eine Geschichtsschreibung über Israel zusammen: gesunde Analyse der Traditionen, Berücksichtigung der archäologischen Funde, Untersuchung innerer und äußerer Evidenz, keine unbeweisbaren Schlußfolgerungen.

Diese Prinzipien, klassisch realisiert, finden wir in seiner Geschichte Israels, einem Werk, das die Kritik am ehesten mit „bienséant“, dem rechten Maß entsprechend, würdigen kann. Entsprechend der modernen Forschung in Theologie und Orientalistik. Die neuen Erkenntnisse sind weise fermentiert einbezogen. Entsprechend dem Interesse und Folgevermögen des wenig vorgebildeten Lesers. Bright gelingt es, alles jedem verstehbar darzubieten in diesem wissenschaftlichen Lehrbuch, das an Anschaulichkeit streckenweise den historischen Roman überbietet. Das Wichtigste hebt er einprägsam ins Relief, weshalb die Fülle des Stoffes nicht verwirrt. Chronologische und geographische Karten sind beigegeben. Entsprechend der Forderung nach Wissenschaftlichkeit, die die Hochschularbeit verlangt. Der ausführliche kritische Apparat fügt sich, vertiefend und Seltene anzeigend, ohne zu beschweren, ein.

Bright führt den Leser vom Mesopotamien des vierten vorchristlichen Jahrtausend, dem Mutterboden Israels, durch Ägypten und Palästina zur Fülle der Zeit. Von angedeuteten Kulturen der Vorfahren Abrahams bis zum Ausblick über den Sinn einer Geschichte Israels aus der Perspektive des Neuen Bundes. Synchronie in diachronischer Betrachtung, theologische und historische Aspekte helfen, das komplexe Thema über Israels Geschichte in Relation zum Weltgeschehen zu meistern.

Ausgezeichnet ist dieses Werk durch das Engagement seines Verfassers an größtmöglicher Objektivität. Keine Tendenz, die biblischen Berichte zu zerreißen, keine, sie unter allen Umständen „recht haben“ zu lassen. Die Fakten der Geschichte und Hellschichte sind letztlich bestimmend.

Verlässliche Informationen und anschauliche Darbietung, dazu ansprechender Stil — der deutschen Übersetzung fehlt jedes Stigma der Schwere oder Unsicherheit — lassen allen „geistigen Semiten“ dieses Buch Handbuch der Geschichte ihrer Vorfahren werden. H. Groß, Trier

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Herausgegeben von Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard. — Wuppertal: Brockhaus-Verl. — 1. Lieferung: Abraham — Bewachen. 1965. 112 S. kart. Subskr.: 16,80 DM.

Dieses neue „Begriffslexikon“ will nicht einfach die anwachsende Reihe von Wörterbüchern zur Bibel um ein weiteres vermehren, sondern hat eine genau umrissene Eigenart: einerseits ist es an den griechischen Begriffen des ntl. Urtextes selbst orientiert, andererseits ist es nicht für Fachwissenschaftler, sondern als Hilfe für die praktische Bibelarbeit gedacht, also für „Pfarrer, Religionslehrer und alle am NT Interessierten, die oft weder Zeit noch Gelegenheit haben, umfangreichere Kommentarwerke und Monographien heranzuziehen“. Diesem Ziel dient die Zweisprachigkeit des Lexikons: Die griechischen Wörter werden bei jedem Vorkommen nicht nur sowohl in

griechischer Schrift als auch in lateinischer Umschrift wiedergegeben, sondern auch jeweils übersetzt. Gegliedert ist das Lexikon nach deutschen Leitworten, unter denen jeweils ein Begriffsfeld von griechischen Termini zusammengefaßt ist.

Die Artikel sind durchweg gut gearbeitet. Nur gelegentlich ist die (an sich begriffliche) Tendenz zu stark zu spüren, um der praktischen Verwendbarkeit willen den exegetischen Sachverhalt zu vereinfachen, z. B. nicht alle vertretbaren Deutungsmöglichkeiten eines Begriffs oder einer Stelle oder nur eine davon anzugeben, die dann dem Leser als die einzig mögliche erscheinen muß (vgl. S. 19, Nr. 4a zu Apg 3,15; S. 59 zu Jo 7,38; S. 85 zu Jo 20,17). Andererseits finden sich Artikel — vor allem solche, die eine theologische Problematik enthalten — bei denen diese Problematik ausführlich aufgezeigt und unter den Lösungsversuchen zum Schluß derjenige dargelegt wird, der dem Verf. am wahrscheinlichsten ist (vgl. den Artikel „Apostel“). Wer gelernt hat, sich ein kritisches Urteil zu bilden und Vergleichsmöglichkeiten zur Hand hat, wird gerade aus Artikeln dieser Art gute Anregungen gewinnen.

Dem praktisch-seelsorglichen Ziel des Werkes entspricht es, daß bei einer Reihe wichtiger Wortgruppen ein Abschnitt „Zur Verkündigung“ angefügt wird, der „zu erheben versucht, wo in der heutigen Situation der Ort liegt, den die im NT gebrauchten Begriffe damals trafen“. Die Fragestellungen, die diesen „meditativen Besinnungen“ zugrunde liegen, sind freilich oft in einem solchen Grade aus der Situation der evangelischen Theologie und Kirche erwachsen, daß ihre Benutzung für einen katholischen Prediger schwierig wird. Viele der hier dargelegten Gedanken wären es wert, auch in der innerkatholischen Situation bedacht zu werden — aber dazu ist eigenes vergleichendes Studium des Benutzers notwendig.

Das Bemerkenswerteste an diesem Theologischen Begriffslexikon scheint mir zu sein, daß es gerade denjenigen helfen kann, in Kontakt mit dem Urtext selbst zu kommen, die entweder keine griechischen Sprachkenntnisse haben oder deren griechische Kenntnisse so verblaßt sind, daß ihnen die Lektüre des Urtextes nicht mehr möglich ist. Wenn es ein unaufgebautes Ziel ist, den Leser des NT und vor allem den, der die Botschaft des NT weiterzugeben hat, so nah wie möglich an den Urtext heranzuführen — und das kann nicht bezweifelt werden —, dann kann die in diesem neuen „Begriffslexikon“ angewandte Methodik zu einer wichtigen Ergänzung der bisherigen Wörterbücher zum NT führen. Und es ist der Erwägung wert, ob diese Methodik nicht über den Rahmen des Lexikons hinaus bei der Einführung in das Denken und die Theologie des NT Verwendung finden könnte.

W. Thüsing, Trier

Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band IV/1), Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1965. XXXVI, 524 S. Lw. 68,— DM, brosch. 64,— DM (Subskr. 62,— bzw. 58,— DM).

Mit dem vorliegenden Band ist im Herderschen Kommentarwerk zum NT — nach den drei Teilbänden zu den Katholischen Briefen — zum erstenmal eine der größeren ntl. Schriften in Angriff genommen worden. Dieser erste Teilband zeigt, daß die hohen Erwartungen, die gerade auf diesen Johannesevangelium gesetzt worden sind, nicht enttäuscht werden. Die klare, sorgfältige, behutsam abwägende und doch zugleich von einer durch langjährige Forschung erworbenen Sicherheit zeugende Art, mit der die vielschichtigen Probleme der Johannesdeutung behandelt werden, kann man nur bewundern. Wenn es das Ziel der Herderschen Kommentarreihe im ganzen ist, der biblisch-theologischen Arbeit im katholischen Raum die solide Grundlage einer umfassenden Verarbeitung des exegetischen, religions- und traditionsgeschichtlichen Materials zu geben — hier ist dieses Ziel in ausgezeichneter Weise erreicht.

Die umfangreiche „Einleitung“ — mit ihren 196 Seiten eine Monographie für sich — orientiert nicht nur in der üblichen Weise über die „Einleitungsfragen“, sondern behandelt sie so, daß sich „ein wissenschaftliches Fundament für den grundsätzlichen Ansatz der Auslegung“ ergibt (S. 1). Hervorgehoben seien die für die theologische Linie des Schnackenburgschen Kommentars sehr charakteristischen Ausführungen über „das Johannesevangelium als Evangeliumsschrift“ (S. 2—15) und zur Frage nach Tradition und Redaktion (S. 46—60). Die letzteren bilden das Fundament für den Lösungsversuch des schwierigen johanneischen Verfasserproblems, den Schnackenburg vorlegt (S. 85—88). Dieser „Lösungsversuch“ vermag sowohl der altkirchlichen Tradition als auch den inneren Beobachtungen am Joh-Ev selbst in einer so überzeugenden Weise Rechnung zu tragen, daß es sich kaum noch um eine bloße „Hypothese“ (wie Schnackenburg selbst sehr vorsichtig auf S. 86 sagt) handeln dürfte. Nicht weniger wichtig sind die Ausführungen zum geistigen Milieu und zur Herkunft (S. 101—134) und zu den theologischen und zeitgeschichtlichen Tendenzen des Joh-Ev (S. 134—153).

Der Auslegung der ersten vier Kapitel des Joh-Ev, die der Band auf den weiteren 328 Seiten bringt — darunter einer meisterhaften Interpretation des „Prologs“ Joh 1, 1—18 —, kommt ebenfalls nicht nur die „vorsichtig und nüchtern“, „in strenger Bindung

an den Text" (S. 196) durchgeführte exegetische Arbeit des Vf., sondern seine umfassende Kenntnis des religionsgeschichtlichen Vergleichsstoffes sowie vor allem die durchgängig angewandte traditionsgeschichtliche Blickweise zugute. Besonders instruktiv sind die Exkurse. Im Anschluß an den Stoff der ersten vier Johanneskapitel werden hier die folgenden Themen behandelt: Herkunft und Eigenart des johanneischen Logos-Begriffes, der Präexistenzgedanke, die Würdenamen Jesu in Joh 1, die johanneischen „Zeichen“, der „Menschensohn“ im Johannesevangelium, der gnostische Erlösermythos und die johanneische Christologie, das johanneische Glauben. Daß auch in einem solch imponierenden Werk — geradezu einem Standardwerk — nicht in jedem Fall eine abschließende Lösung, sondern oft nur ein (gewichtiger) Diskussionsbeitrag geboten werden kann, versteht sich bei der Schwierigkeit der Probleme von selbst und wird auch von Schnackenburg ausdrücklich betont. So wird man bei aller Übereinstimmung im Grundsätzlichen auch in der Frage der johanneischen Gesamtkonzeption hier und da die Akzente anders setzen können. Es wäre ein Desiderat des Rezensenten, daß die johanneische Soteriologie — unbeschadet des Primats der Christologie — noch stärker hervorträte, und zwar als die großangelegte Neuinterpretation des Urkerygmas von Tod und Auferstehung Jesu, die in ihr gegeben ist.

Die Literaturangaben sind trotz des großen Umfangs erstaunlich zuverlässig. Nur ein Versehen sei notiert, da es sich um eine mir wichtige These meines Buches „Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium“ (Münster 1960) handelt: Die „theologische Hintergrundigkeit“ der Joh „Erhöhung“, die „den Gedanken der Verherrlichung schon impliziert“ (Schnackenburg, S. 409), ist von mir nicht bestritten worden (wie es nach Schnackenburg, S. 409, Anm. 2, auf Grund eines — für sich genommen freilich mißverständlichen — Zitats aus einem sehr vorläufigen Teilergebnis meiner Arbeit scheint), sondern gerade dargelegt worden (vgl. z. B. S. 31–33 und S. 260 f. meines Buches).

Zum Abschluß noch ein Hinweis zur Benutzung des Kommentars: Vielleicht wird manchen Leser, etwa einen vielbeschäftigten Seelsorger, der Gedanke abschrecken, daß er zeitlich kaum in der Lage sein wird, das ganze Werk durchzuarbeiten. Man kann jedoch nur raten, sich diesem Werk gegenüber nicht in solcher Weise abschrecken zu lassen. Der Gewinn, in unmittelbarem Kontakt mit der neuestamentlichen Forschung an ihrer Quelle selbst zu kommen, wird die Mühe reichlich lohnen, selbst wenn vorerst nur der eine oder andere Exkurs, dieser oder jener Abschnitt der Auslegung durchgearbeitet werden. Man kann nur wünschen, daß die Zahl derjenigen Laien und Seelsorger noch weiter wächst, die sich den Reichtum der hier dargebotenen Belehrung zunutze machen.

W. Thüsing, Trier

Das Katholische Bibelwerk, Stuttgart, will mit einer neuen, seit dem vergangenen Jahr erscheinenden Reihe „Stuttgarter Bibelstudien“ eine Lücke schließen, die im deutschen katholischen Raum zwischen fachwissenschaftlichen Studien auf der einen und der eigentlichen „Vulgarisation“ auf der anderen Seite besteht — d. h. er will eine noch fehlende „wissenschaftliche Hefereihe“ schaffen. Die Hefte sollen ihrer Thematik nach „der Aktualität und des Interesses für einen Leserkreis, der über die Fachexegeten hinausgeht, nicht entbehren“. Die bisher erschienenen Hefte vermögen schon zu zeigen, daß die neue Reihe in der Tat einen wichtigen Dienst leistet.

Aus dem Bereich des NT liegen zur Besprechung vor:

Fitzmyer, Joseph A.: Die Wahrheit der Evangelien. — Stuttgart: Bibelwerk 1965. 56 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 1). Kart. 3,80 DM.

An den Anfang der neuen Reihe ist in diesem Heft sinnvollerweise ein noch immer zu wenig bekanntes Dokument der Päpstlichen Bibelkommission gestellt worden, die „Instructio de historica Evangeliorum veritate“ vom 21. 4. 1964. Der Text wird sowohl im lateinischen Wortlaut als auch in deutscher Übersetzung geboten. Die knappen einführenden und kommentierenden Bemerkungen erschließen in dankenswerter Weise diese der heutigen Bibelwissenschaft gegenüber so verständnisvolle Instruktion.

Lohfink, Gerhard: Paulus vor Damaskus. Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft, dargestellt an den Texten Apg 9, 1–19; 22, 3–21; 26, 9–18. — Stuttgart: Bibelwerk 1965. 101 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 4). Kart. 5,80 DM.

Wie der Untertitel zeigt, ist es keineswegs nur die Absicht des Verf., die Problematik zu behandeln, die sich aus den Differenzen zwischen den drei Berichten der Apostelgeschichte über das Damaskusereignis ergibt. Vielmehr dient ihm dieses Thema dazu, die durchgängig wichtige und mehr denn je aktuelle Frage zu besprechen, wie das Verhältnis von Darstellungsform und geschichtlicher Wahrheit im NT ist. In den bisherigen Arbeiten über dieses letztere Thema sind die Damaskusberichte der Apg m. W. noch nicht verwertet worden. Man ist überrascht, als wie geeignet sie sich erweisen. Die Darstellungsweise des Verf. ist außerordentlich geschickt. Man wünscht, daß möglichst viele Bibelleser — und vor allem Seelsorger —, denen die Aussageweisen und Darstellungs-

formen im NT noch Schwierigkeiten machen, sich durch dieses Bändchen in das richtig verstandene „formgeschichtliche“ Denken einführen lassen, das, wie der Verf. mit Recht sagt, für jeden, der die Bibel liest, selbstverständlich werden muß.

Blinzler, Josef: Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht. — Stuttgart: Bibelwerk 1965. 100 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 5). Kart. 5,80 DM.

In dieser sehr instruktiven Arbeit legt der Passauer Neutestamentler in seiner bekannt sorgfältigen und zuverlässigen Weise den Fragenkreis des Verhältnisses zwischen dem Johannesevangelium und den synoptischen Evangelien samt den verschiedenartigen Bemühungen um dieses Problem dar. Seine umsichtige Kritik ist auch (oder gerade) da, wo er mit weitverbreiteten Auffassungen nicht übereinstimmt, beachtenswert, z. B. die kritische Prüfung der These, daß keinerlei literarische Beziehungen zwischen dem JohEv und den Synoptikern vorlägen. Die Abhandlung wird abgeschlossen durch zwei wertvolle Abschnitte über die Absicht des vierten Evangelisten und den Geschichtswert seines Evangeliums.

Gaechter, Paul: Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium. — Stuttgart: Bibelwerk 1965 (Stuttgarter Bibelstudien, 7). Kart. 4,80 DM.

Gaechter erweist in dieser Studie das Matthäusevangelium als hervorragendes Beispiel der Kompositions- und Gestaltungskunst, die auch in anderen Schriften des NT anzutreffen ist. Er hilft dem Leser, der mit ihm den Formgesetzen des ersten Evangeliums nachgeht, das Gespür für eine wichtige Eigenart neutestamentlicher Darstellungsweise zu erlangen. Die Belege für Stilgesetze wie die Anordnung von Perikopen und Logien nach einfachen Zahlenverhältnissen, Symmetrie und Chiasmus in Erzählungsreihen und Unterweisungsreden, kunstvolle Zweiteilung usw. lassen erkennen, daß hier keineswegs nur antike literarische Spielerei am Werke war, sondern Darstellungsmittel für theologische Aussagen geschaffen wurden. Die Beobachtungen Gaechters bleiben auch für den wertvoll, der seine Auffassung, unser Matthäusevangelium sei Übersetzung eines hebräisch geschriebenen Originals, nicht zu teilen vermag. — Die Studie bietet eine Ergänzung zu dem umfangreichen Matthäus-Kommentar des Verf. (Innsbruck — Wien — München 1962) und kann auch als Einführung in dessen Grundgedanken dienen.

Eine weitere Veröffentlichung, die im Verlag des Kath. Bibelwerkes (zusammen mit dem Verlag Butzon und Bercker) erschienen ist, kann hier noch angezeigt werden:

Großdruckbibel. Das Neue Testament. Die Übersetzung von Allioli anhand des griechischen Textes neu erarbeitet von Eleonore Beck und Gabriele Miller. — Stuttgart: Bibelwerk und Kevelaer: Butzon und Bercker 1965. 775 S. Lw. 16,80 DM.

Hier ist dem Anliegen Rechnung getragen, eine auch für schwache Augen gut lesbare Großdruckausgabe des NT herauszubringen; gleichzeitig wird die noch kleine Zahl der deutschen katholischen Ausgaben des NT vermehrt, die „Familienbibel“ sein können — wie es ja überhaupt wünschenswert ist, daß der Bibelleser sein NT in einer Ausstattung besitzt, die dem inneren Wert dieses Buches entspricht bzw. richtiger: die diesen Wert wenigstens nicht gegenüber anderen vielbenutzten Büchern zurücktreten läßt. Die Übersetzung ist sorgfältig gearbeitet; die Einleitungen und Anmerkungen sind gut überlegt und verraten die exegetische Sachkenntnis der Verfasserinnen. W. Thüsing, Trier

DOGMATIK

Reuter, Heinrich: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte — Verlauf — Ergebnisse dargestellt nach Dokumenten und Berichten. Köln 1966 (Wort- und Werk-Verlag). 112 u. 378 S. Kart. 24,80 DM.

Bietet für die Praxis den großen Vorteil, alle Konzilstexte in einem Band beisammen zu haben mit einem Druckbild, das die Gliederung und die wichtigsten Punkte deutlich heraushebt und zugleich auf den ersten 112 Seiten das Wichtigste vom Verlauf, von den Hintergründen und Abstimmungsergebnissen des Konzils berichtet. Für den nachkonziliaren Alltag dankbar zu begrüßen. H. Loduchowski, Bonn

von Balthasar, Hans Urs: Wer ist die Kirche? Vier Skizzen. Freiburg-Basel-Wien, 1965 (Herder-Bücherei Bd. 239). 175 S., 8,80 DM. (Als Lizenzausgabe des Johannes-Verlages Einsiedeln 1961.)

Hiermit können die Gedanken des eigenständigen Schweizer Theologen, der im vergangenen Jahr 60 Jahre alt und von der Theologischen Fakultät Münster mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet wurde, einem größeren Leserkreis bekannt werden. Dazu reizen schon die Zwischenüberschriften: Die heilige Hure — Bruder Jude — Zur Theologie der Weltgemeinschaften. H. Loduchowski, Bonn

Nielsen, Josef Maria: Begegnungen. — Frankfurt: Knecht-Verlag 1966. 94 S. Engl. Brosch. 6,80 DM.

Dieses Büchlein enthält gleichsam Gedenktafeln, auf denen die Erinnerung an Menschen festgehalten wird, die in unserem Jahrhundert „Gott, dem Guten, Eingang verschafft“ haben, indem sie selbst wahre Menschen echter Menschlichkeit gewesen sind: an den Großstadtseelsorger Carl Sonnenschein, den Schriftsteller und Prediger Peter Lippert, den Philosophen und Theologen Theodor Steinbüchel, den Liturgen Johannes Pinski, den Goetheforscher Ernst Beutler, den Laientheologen Ernst Michel und den jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber. Diese Menschen — so verschieden sie auch waren — haben dies gemeinsam, daß sie aus dem ständigen Dialog zwischen Gott und Mensch gekommen sind und den Dialog mit den Menschen gesucht haben; sie gehören zu den Vätern der theologischen Erneuerung, die auf dem zweiten Vatikanischen Konzil die ganze Kirche erfaßt hat.

Diese lesenswerten Gedenktafeln an wahre Menschen lassen die Klagen über die Schlechtigkeit der Zeit zurücktreten und machen Mut, dem Augustinuswort zu folgen: Laßt uns gut sein, und gut sind die Zeiten. Wir sind die Zeit; wie wir sind — so ist die Zeit.

J. Schmitz, Mainz

Haible, Eberhard, Schöpfung und Heil. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1964, 296 S. Leinen 24,80 DM.

Des Menschen Verhältnis zur Welt ist eine ewige Frage. Die Bibel gibt auf sie eine Antwort mit ihrer Schöpfungslehre. In der Geschichte des Glaubens und der Theologie sind die biblischen Daten in verschiedener Weise gedeutet und entwickelt worden. Vorliegende, philosophisch wie theologisch kritisch eindringende Studie stellt drei bedeutungsvolle Formulierungen einander gegenüber. R. Bultmann ist gewählt als Vertreter der lutherischen Theologie, K. Barth für die reformatorische Theologie, Thomas von Aquin als klassischer Zeuge katholischer Theologie. Alle drei sollen endlich unter Gottes Wort treten, wie es sich in der Schrift bezeugt.

Nach Bultmann bedeutet das Bekenntnis der Welt als Schöpfung, daß sich der Mensch nicht auf sich selbst gründet, sondern sich als Geschöpf Gottes versteht. Barth entfaltet einen christologischen Schöpfungsbegriff. Gott hat sich bei der Schöpfung dem Geschöpf ähnlich zugesellt wie Gott und Mensch in der Person Christi eins sind. In der Theologie des heiligen Thomas von Aquin steht der Mensch im geistigen Erkennen unmittelbar Gott als dessen Abbild gegenüber. Die Schöpfungslehre der Schrift wird erhoben aus den beiden Schöpfungsberichten Genesis 1 und 2 (wonach der Mensch immer in tätiger Arbeit Gottes Schöpfung selber schaffen soll) und sodann aus den neutestamentlichen Schöpfungsbildern Kolosser 1, 12–20; Hebräer 1, 3; Johannes 1, 1–18. Heutige protestantische Exegese nimmt weithin an, daß diese Texte gnostische Begrifflichkeit voraussetzen oder gar ursprünglich gnostische Texte seien, die im Neuen Testament auf Christus gedeutet und auf die Paränese eines christlichen Lebens hin weitergeführt wurden. H. möchte die kirchliche Schöpfungslehre dahin akzentuieren, daß der Mensch von Gott in einen Bund der Arbeit gerufen und zugleich von der Versklavung an die Arbeit frei sei. Wie die Schöpfung, so geschieht die Neuschöpfung immer in Christus.

K. H. Schelkle, Tübingen

SOZIALLEHRE

Houtart, François: Soziologie und Seelsorge. Freiburg: Seelsorge-Verlag 1966. 94 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, 23.) Lam. brosch. 4,80 DM.

Aus dem Bewußtsein, „daß die Aktion der Kirche sich den Bedürfnissen und Notwendigkeiten der heutigen Gesellschaft anpassen muß“, und „daß die wachsende Komplexität dieser Gesellschaft die Aufgabe des Seelsorgers viel schwieriger macht“ (14), hat F. Houtart diese Schrift redigiert.

Der Beitrag der Soziologie zu einer fruchtbaren Seelsorge besteht letzten Endes in der Offenlegung der verschlungenen Beziehungen von Religiösem und Kulturellem. Die Seelsorge muß den Menschen sehen, wie er teilnimmt „am Werden einer technischen Zivilisation“ in einer Welt, wo die „Anpassung an die veränderte Situation ein Grundwert wird“ und die „Stabilität, die Kontinuität, die Kompromißlosigkeit keine sozialen Grundwerte mehr“ sind (27). Moderne Tatbestände liegen vor: der Dauerzustand der Mutation (24), progressive Verstärkung, der Einfluß der Technik auf die Wertordnung. Die dadurch entstandene und allenthalben sich auswirkende Wachstumskrise macht sich vor allem in der sogenannten „dritten Welt“ bemerkbar, wo die politische, wirtschaftliche und sozial-kulturelle Integration nicht gelingen will: Das demographische (30), wirtschaftliche (31), soziale und kulturelle Gleichgewicht (34) ist gestört. Die Pastoral ihrerseits sieht sich nun vor das Unumgängliche gestellt, sich ständig anzupassen, mit der Welt im Dialog zu stehen, ständig ihrer Entwicklung zu folgen (37). Der Verfasser geht auf die Methode der Religionssoziologie ein, würdigt deren Verdienste und stellt ihre

Unentbehrlichkeit für eine zeitgemäße und wirkmächtige Seelsorge heraus. Die neuesten soziologischen Erkenntnisse machen eine Dezentralisierung (46) der pastoralen Aktionen, überdiesane Zusammenarbeit (47) und kontinentale Koordination (48) ratsam: kurz, eine dynamische Seelsorge (74). Da sowohl die seelisch zu besorgende Gemeinde eine andere wird als auch der Priester in der sich ständig mehr urbanisierenden Welt einen anderen sozialen Status annimmt (64), muß die Theologie vermittelnde Seelsorge, um „anzukommen“, sich nach dieser neuen Wirklichkeit richten. Das setzt unbestechliche Beobachtung von Tatbeständen voraus. Daß eine solche Bestandsaufnahme von der Soziologie tatsächlich geleistet wird und daß diese eine entsprechende direktive Funktion ausübt, betont der Autor nachdrücklich.

Wenn das stimmt, daß „der Geltungsbereich dessen, was ‚heilig‘, d. h. unveränderlich, unwandelbar, unberührbar ist, ... zugunsten des Geltungsbereiches des Relativen, Vergänglichen, Veränderlichen“ stets abnimmt (27), dann muß man sich fragen, ob nicht eines — gar nicht utopischen — Tages die Theologie einer Soziologisierung zum Opfer fällt, daß die theologische Substanz von ephemeren Ereignissen so überdeckt und absorbiert wird, daß sie nichts anderes ist als ein Modus von Ideologie.

Angesichts des hier in Frage stehenden Buches wird deutlich, daß über und neben allem Soziologischen (Wandelbaren und Kontingenten) nach dem Metaphysischen (dem unwandelbaren Wesen) gefragt werden muß, das dem „Un-Wesentlichen“ erst eigentlich Sinn verleiht.

L. Berg, Mainz

Weber, Wilhelm — Schreiber, Wilfried — Rauscher, Anton. Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Lateinischer und deutscher Text nach der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt dieser Zeit“. — Münster: Regensburg-Verlag 1966. 131 S. Kart. 7,50 DM.

Das vom II. Vatikanum erstellte Wirtschaftskapitel in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit“ erfährt in der vorliegenden Veröffentlichung seine ersten Kommentierungen, und zwar unter drei Gesichtspunkten: dem der Genesis, dem der sozialpolitischen Konsequenzen und dem der Kontinuität der Katholischen Soziallehre.

W. Webers Ausführungen befassen sich mit „Ursprung und Entstehungsgeschichte des Wirtschaftskapitels“ (41–70). Er versteht es, den in der Konzilsaula abgelaufenen Diskussionsprozeß mit wesentlichen Abänderungsvorschlägen und Interventionen der Konzilsväter in gewandten und ansprechenden Formulierungen dem Leser vor Augen zu führen. Weber will damit in die Geschichte und Problematik der Entstehung und letzten Beratung der Konzilstexte einführen (49). Es erhellt, „wie schwer es das Konzil hatte, eine mittlere Linie zu finden“ (47) angesichts der vielseitigen Interessensbekundungen. Das Wirtschaftskapitel stand im Verdacht bestimmter allgemeiner Trends und Ismen: u. a. des Progressismus (51), des Distributionismus (53), des Okzidentalismus (56), des Institutionalismus (58). Im einzelnen wurde neben anderem gebrandmarkt die ökonomistische Gesinnung (59), die einseitige (protektionistische) Einstellung zur Landwirtschaft, die unbefriedigende Fassung des Begriffs Arbeit (61), die vorschnelle Formulierung des „Rechts auf Arbeit“ (62), das Übersehen der „Funktion und Bedeutung der unternehmerischen Leistung in der Wirtschaft“ (66).

Der „Kommentar aus der Sicht der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften“ (73–98) stammt aus der Feder von W. Schreiber. Er betont, daß eine adäquate Interpretation der Texte ohne Urteilskraft und „Unterscheidungsvermögen des Lesers“ (74) nicht möglich ist, weil ja nicht jeder Satz für jedes Land gelte, in gleicher Weise zutrefte. Es geht ihm darum, als Quintessenzen der konziliaren Ausführung festzuhalten: daß es wesentlich auf den Wirtschaftsvollzug ankommt (75), wobei „das klare Ja zur Dynamik“ (76), der Fortschritt, „unter Kontrolle des sittlichen Gewissens“ zu bleiben habe (76 f.). Dabei können die Konzilsväter zwar Ziele anweisen, die Wege aber „müssen die Teilnehmer des Sozialprozesses selber finden“ (84). Die menschliche Arbeit ist „der sittlich höchst-rangige ‚Produktionsfaktor‘“ (85). Dementsprechend geht es grundsätzlich um „die Verbesserung der Subjektstellung des einzelnen Arbeitnehmers“ (91). Aus den Konzilsdokumenten ist „eine gewisse unterschwellige Sympathieverlagerung zu Ungunsten der Unternehmer herauszuhören“ (92). Diesen und den Arbeitnehmern wird „ein sinnvolles Gleichgewicht zwischen Gegenwartskonsum und Investition“ (97) und dem Staat die Ermöglichung einer Vermögensbildung in breiten Schichten zur Aufgabe gestellt.

Den dritten Beitrag steuert A. Rauscher bei unter dem Thema: „Die gesicherte Soziallehre der Kirche in den Aussagen des Konzils über die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung“ (101–130). Er stellt die „lebendige Kontinuität in der Lehre“ (103) heraus und bemerkt, daß das so viel belobigte Sich-Öffnen der Kirche für die Zeit nicht bedeuten kann, „daß der Wesenskern der Prinzipien selbst dem geschichtlichen Wandel und Reifungsprozeß unterworfen ist“ (106). Denn „wollte man zwischen der je zeitgebundenen Öffnung und der lebendigen Kontinuität in der Soziallehre einen geradezu

unüberbrückbaren Gegensatz sehen, so berührte dies in entscheidender Weise das kirchliche Lehramt selbst" (107). Anhand der Themen „Die Wirtschaft als menschlich gesellschaftliches Geschehen“ (108 ff.), „Die menschliche Arbeit“ (111 ff.), „Arbeit und Kapital“ (116 ff.), „Das Eigentum“ (125 ff.) tut Rauscher den Zusammenhang mit früheren Konzils-äusserungen und päpstlichen Verlautbarungen dar: „Die Bedeutung der pastoralen Konstitution liegt ... gerade auch in der konziliaren Bestätigung und Bekräftigung der christlichen Soziallehre“ (130).

Die drei kommentierenden Beiträge zum eingangs aufgeführten bis zur Stunde noch nicht zugänglichen lateinischen Text sind höchst willkommen und dankenswert zu begrüßen.

L. Berg, Mainz

Klomp s., Heinrich: Demokratie und Moral — Toleranz und Kirche. — Köln: Bachem 1966. 55 S. Kartiert, 4,20 DM.

Es handelt sich um die Veröffentlichung zweier Vorträge, welche Demokratie und Moral einerseits, Toleranz und Kirche andererseits zum Inhalt haben. Klomp definiert die Toleranz als das „achtungsvolle Verhältnis von Menschen und Gemeinschaften zueinander in ihrem je anders interpretierten Verständnis der Wahrheit“ (14). Er bemüht sich, die Relation der Toleranz zur Gewissens- und Glaubensfreiheit herauszustellen (11). Richtig bemerkt er, daß die „Toleranzdewise in ihrer Korrespondenz zur Idee der Gewissensfreiheit ... im Neuen Testament nicht erwartet werden darf“ (25). Deshalb fragt sich der Leser, woraus denn also ein „offenbarungsgemäßes Toleranzethos“ (30) zu erulieren ist. Als Pendant zu den angeführten neutestamentlichen Texten, welche für Toleranz sprechen, wäre das zunächst toleranzrestriktive Logion: „Wer nicht glaubt, wird verdammt“ (Mk 16,16) der Berücksichtigung wert gewesen. Im Zusammenhang mit den grundsätzlichen und recht aktuellen Ausführungen über Demokratie und Moral (32 ff.) hätte der Verfasser auf die Gewissens-Bildung (vgl. 52) d. h. auf die Pflicht, sich eine (objektive) Wertetafel anzueignen, näher eingehen können. Denn mit dem Formale der Partnerschaft Gottes kann es nicht sein Bewenden haben. In diesem beachtenswerten Büchlein sind mannigfache sozialesitische Aspekte einbezogen und in gewandten Formulierungen dargestellt.

L. Berg, Mainz

Oldendorff, Antoine: Grundzüge der Sozialpsychologie. Betrachtungen über die

Problematik der sozialen Wirklichkeit. — Köln: Bachem 1965. 232 S. Lw. 22,— DM. Einer Einleitung über die sozialpsychologische Betrachtungsweise (13 ff.) und die sozialpsychologischen Untersuchungsmethoden (23 ff.) schließen sich folgende Ausführungen an: die Person (41 ff.); das Ich und der Andere (53 ff.); die soziale Rolle (70 ff.); der soziale Raum (87 ff.); die soziale Lebensordnung (106 ff.); Wir-Sie-Man (124 ff.); die Gruppe (138 ff.); die Konfiguration der Gruppe (151 ff.); die Führung (179 ff.); die Moral (201 ff.).

Der Verfasser spricht von der „Bedeutungswelt“ (15) und affektiven Weltbezogenheit des Menschen (16); er stellt den „Einfluß der sozialkulturellen Konfiguration der Gesellschaft auf die Psyche des Individuums“ heraus (18), betont jedoch, daß „Umgebungs-faktoren ... nie unmittelbar und automatisch bestimmte Verhaltensweisen“ verursachen (29). Entscheidend ist, daß der Mensch seine soziale (und vitale) Gebundenheit „annehmen“ und so Freiheit realisieren kann, daß er also „keineswegs der Gefühlsansteckung völlig ausgeliefert ist“ (48), sofern er nämlich der Welt „gegenüber“ steht (50). Das wahre Verhältnis des Menschen zu seiner Welt ist im Grundwort „Ich-Du“ ausgesagt (61). Der Mensch wird „erst durch seine Beziehung zum anderen völlig zu einem Selbst“ (68). Mit der persönlichen Rolle ist immer die soziale Rolle, der Sozialstatus verzahnt (75). „Das Erlernen des Rollenspiels ist ein wichtiges Element in der sozialen Entwicklung des Menschen“ (78). „Die spezifische Rolle, die dem Individuum durch die gesellschaftlich-kulturelle Konstellation auf Grund seiner Position in der Gesellschaft vorgeschrieben wird, hat einen maßgeblichen Einfluß auf die Entwicklung der Person“ (83). Jede hat ihren bestimmten Platz in der „sozialen Landschaft“ (94), im sozialen Raum. Dabei ist die „soziale Gliederung unserer heutigen Gesellschaft ... zum Teil rein konventionell bestimmt“ (101). Die Werte bzw. die sozialen Spielarten und Spielregeln sind „größtenteils gesellschaftlich bestimmt“ (108), und über diese sozialen Normen übt die Gesellschaft auch eine Kontrolle aus (116). Ein bedeutsames soziales Faktum ist die „Wir-Erfahrung“ (125), das Solidaritätsbewußtsein, das „Wir-Gefühl“ (126). Zwischen diesem „Wir“ und dem „Man“ besteht ein sozio-affektiver Unterschied (127). Wichtigste Gruppe, die erste soziale Welt des Menschen, ist die „Familie als sozial-affektiver Verband“ (143). Prinzipiell herrscht ein Unterschied zwischen der Psycho-Gruppe, bei der das affektive Kriterium dominiert, und der Sozio-Gruppe, bei welcher es auf die funktionale Situation ankommt (152). Charakteristisch ist die „Tendenz zur Uniformierung der Auffassungen der Gruppenmitglieder“ (164), die ihrerseits eine Gruppenmoral ausbilden, welche ein „Komplex von psychologischen Bewegkräften“ verschiedenster Provenienz (201) ist. Eine hohe Moral der Gruppe äußert sich in starker Kohäsion (203) und folglich Produktivitätssteigerung (204/205). Hierbei fällt der Führung eine determinante Rolle zu (206).

Oldendorff resümiert: In der modernen Gesellschaft liegen „verschiedene kontrastierende Wertssysteme nebeneinander, oder besser: durcheinander“ (223). Auf Grund dieser normativen Unsicherheit hat die Sozialpsychologie „in das Gebiet der Ethik“ einzumünden (220).

Die Untersuchung trägt zu Recht den Untertitel: Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit; denn der Autor vermittelt einen umfassenden Einblick in die soziale Gesamtlage und in die sozialpsychologisch relevanten Gegebenheiten. Der weite Horizont des Verfassers tut sich nicht zuletzt darin kund, daß er — negativ — auf die Unvollständigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit rein soziologischer, soziometrischer und sozialpsychologischer Methoden hinweist und — positiv — auf die Notwendigkeit einer metaphysischen Anthropologie. Dem Übersetzer und dem Verleger ist zu danken für die deutsche Ausgabe.

L. Berg, Mainz

Vogt, Wolfgang: Der Staat in der Soziallehre der Kirche. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag, 1965. 162 S. Bibl. Ekklesia, Bd. 24. Kart. 4,80 DM.

Vogt bietet einen Abriss der einschlägigen Themen christlicher Staatsethik: Die Quellen der ‚christlichen‘ Staatslehre (9–24); Der Staat — sein Wesen und Ursprung (25–39); Die Staatsgewalt (40–56); Staatsraison — Staatssouveränität (57–63); Verfassung und Gesetzgebung (64–68); Das Straf- und Sühnrecht des Staates (69–73); Widerstandsrecht (74–83); Das Gemeinwohl (88–102); Die Funktionen des Staates (103–119); Kirche und Staat (120–137); Kirche und Demokratie (138–155).

Der Verfasser leistet dem, der sich über die behandelte Thematik rasch informieren will, mit dieser Summula christlicher politischer Ethik einen guten Dienst. Dem kritischen Leser drängen sich u. a. folgende Fragen auf: Warum der Titel der Schrift, wenn doch „das Bild vom Staat, das hier gezeichnet werden soll, nicht ausschließlich auf den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes ... aufbaut“ (6)? — Herrscht nicht eine fast widersprüchliche Spannung zwischen der Feststellung: „Die christliche Staatslehre ist nicht Offenbarungswissenschaft“ (13) und der vom Verfasser begrüßten Tendenz, „die Kirche solle in ihrer Lehrverkündigung ... künftig stärker das ‚Ethos Christi‘ als naturrechtliche Position betonen“ (102)? Schließlich ist zu bedauern, daß der Autor bei sämtlicher in den Fußnoten angeführten Literatur keine Seitenzahl vermerkt.

L. Berg, Mainz

Osycka, Werner: Arbeit und Eigentum. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1965. 159 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, 10. Reihe: Christentum und Gesellschaft, Bd. 3), kart. 4,50 DM.

Osycka legt einen „Versuch über die sittliche Ordnung von Arbeit und Eigentum“ (155) vor. Er stellt folgende Themen dar: Arbeit und Eigentum im System des marxistisch-kollektivistischen Sozialismus (Kommunismus) (28–41); Arbeit und Eigentum in den Sozialenzykliken der Päpste (42–69); die sittliche Ordnung der Arbeit (70–112); die sittliche Ordnung des Eigentums (113–153).

Außer päpstlichen Verlautbarungen, biblisch und theologisch-naturrechtlich eruierten Erwägungen grundsätzlicher Art gibt der Verfasser auch ökonomisch instruktive und praxisnahe Hinweise, z. B. in den Ausführungen zur breitgestreuten „Eigentums- und Vermögensbildung“ (136–143). Der Autor vermittelt einen guten Überblick über die zum Thema „Arbeit und Eigentum“ anfallenden Fragen bzw. über die bisher erarbeiteten sozial-ethischen Richtpunkte.

L. Berg, Mainz

Coste, R.: Dynamique de la Paix. — Paris: Desclee-Verl. 1965, 160 S. Kart. 66 Fb. Des Autors Anliegen ist es, „Verhaltensweisen und geistige Schemen zu brandmarken, die den Aufbau des Friedens in unserem Atomzeitalter verhindern“ (5).

In einem I. Teil (11–78) beschreibt er die „Sackgasse, in welche die heutige Menschheit sich wahnsinnigerweise hineinbegeben hat“ (6). Der also notwendig gewordenen Umkehr der Menschen, „um sich vor dem Atomfeuer zu retten“ (6), widmet der Autor den II. Teil seiner Ausführungen (81–159).

Die Situation der Sackgasse ist gekennzeichnet durch: die (möglichen) Verheerungen mittels Kernwaffen (13 ff.), die einen Atomkrieg angesichts des durch ihn ausgelösten „Mega-Todes“ (16) als absurd (17) erscheinen lassen. Ein weiteres Hemmnis auf dem Wege zum Frieden ist in der „totalitären Herrschaft“ (19 ff.) und in der sowohl von kommunistischen als auch kapitalistisch-liberalistischen Systemen verschuldeter „wirtschaftlichen Entfremdung“ (27 ff.) zu erblicken. Diese ökonomische Verstellung (aliénation) und Unrichtigkeit spitzt sich zu im „Drama der Dritten (blockfreien) Welt“ (33 ff.) und in den Folgen der „beengten Sicht (étroitesse) des Nationalismus“ (40 ff.). Wesentlicher Faktor der internationalen Unstimmigkeiten und Wirrnisse ist die „hartnäckige Lebensdauer des Rassismus“ (48 ff.). Bezüglich der militärpolitisch-strategischen Lage weist der Verfasser hin auf den „präkären Charakter der atomaren Abschreckung“ (56 ff.) und auf die gegenwärtig — leider — noch gegebenen Grenzen des Verzichtes auf Gewaltanwendung (63 ff.). In der den I. Teil abschließenden Überlegung zur „modernen Anwendung einer tradi-

tionellen theologischen Doktrin" (71 ff.) bemerkt Coste zu Recht, daß man nicht von einer kirchlichen Lehre vom Krieg sprechen solle, sondern von der „theologischen Lehre vom Frieden und dem kollektiven Widerstand gegen eine Aggression“ (72) und daß die wesentlichen Einsichten der traditionellen Doktrin zwar in einem „vom unsrigen sehr verschiedenen Zusammenhang entdeckt und gedacht worden sind“, aber dennoch „für die heutige Zeit gültig bleiben“ (75).

Zu den Voraussetzungen einer Umkehr aus dieser verfahrenen Situation gehören unerläßlich die „Wandlung“ (83 ff.) des Menschen, die „Ausbildung neuer geistiger Strukturen“ (85), der „Sinn für Dialog“ (88) zwischen Ost und West; die „Abrüstung“ (90 ff.); die „überstaatliche Organisation der Welt“ (96 ff.); die „weltweite Betrachtung (mondialisation) der vitalen Probleme unserer Zeit“ (99); die „weltweite Zusammenarbeit“ (102 ff.) zur Schaffung eines „Klimas der friedlichen Beziehungen“ (103). Nicht unwichtig für die Möglichkeit einer solchen supranationalen Perspektive ist die Ausbildung der „Möglichkeiten der Demokratie“ (108 ff.); die „wenigstens den Bürger-Frieden (paix civile), d. h. den Frieden im Inneren eines Teiles der Menschheit realisiert“ (115). Eine „Wirtschaft im Dienst am Menschen“ (116 ff.) ist eine der „Sendung Europas“ (124 ff.) gestellte exemplarische Aufgabe. Die europäische Mission hat u. a. einen „Ost-West-Dialog“ zu instaurieren (130 ff.). Die Wahrnehmung der „verkannten Möglichkeiten der Gewaltlosigkeit“ (137 ff.) ist für die humanistische, ganz besonders für die abendländisch-christliche Ethik dringlich (149 ff.). Dabei kommt es vor allem auf den „Geist“ (139) des Gewaltverzichtes (non-violence) an. Jeder einzelne, kraft seines „persönlichen Engagements“ (143 ff.) muß seinen Beitrag zum Aufbauwerk des Friedens leisten.

Wie der Übersicht zu entnehmen ist, trägt die Studie Costes ihren Titel „Dynamik des Friedens“ zu Recht. Dem Verfasser, Theologieprofessor in Toulouse, geht es nicht zuerst um eine streng theologisch und sozialetisch orientierte Behandlung des Themas, sondern um den Aufweis, daß Friede nur dann seine Dynamik auswirkt, wenn eine Reihe im Buch aufgezeigter anthropologischer, ethischer, sozialpsychologischer und soziologischer Faktoren Präkudien des Friedens werden.

L. Berg, Mainz

Konzil und Soziale Frage. Dokumentation VI/1965 zum „Appell an das Ökumenische Konzil“ der Arbeitsgemeinschaft katholischer Lalen. — Hagen: Glaube und Tat-Verl. 1965. 47 S. Geh. 1,50 DM.

Unter dem Generalthema „Schema XIII und die Soziale Frage“ (8 ff.) übt die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Lalen eingehende Kritik an den wirtschaftsethischen Dokumenten des II. Vatikanums. Den Autoren des entsprechenden Abschnittes jenes Schemas wird vorgeworfen, daß sie „die Normen über die Würde . . . der menschlichen Person . . . im Kap. III . . . nicht konsequent genug zu Ende“ führen (8). Als vom Konzil kaum in den Blick genommene und unbewältigte Einzelpunkte werden u. a. herausgestellt: Einziger Produktionsfaktor ist der arbeitende Mensch — Die Arbeit darf nur dem Arbeitenden selbst Frucht bringen — Das Eigentum ist der Arbeit, nicht die Arbeit dem Eigentum zu- und unterzuordnen — Arbeitsloses Einkommen zeugt von Parasitismus — Es besteht ein Recht auf den vollen Arbeits-ertrag und auf Eigentum an den Produktionsmitteln (9) — Die Unterscheidung zwischen „Arbeitgebern“ und „Arbeitnehmern“ ist in sich sündhaft, da zwischen menschlichen Personen nicht der Grundsatz der Über- und Unterordnung herrschen darf (10).

Der biswellen hyperkritische Tenor des in dieser Schrift Dargelegten wird z. B. bei derlei Äußerungen kund: „Strukturelle Armut wie struktureller Reichtum und Überfluß einzelner sind . . . in jedem Falle Anzeichen einer sittenwidrigen Verteilung der Güter“ (13). Bezugnehmend auf das Schema XIII heißt es: „Es fehlt . . . die beschwörende Bestätigung und Einschärfung des traditionellen Zinsverbotes der Kirche“ (14). Geradezu revolutionär klingen der Vorschlag, Grund und Boden in die Obhut der Gemeinschaft überzuführen, und der Hinweis, den Großgrundbesitzern dürfe nur soviel verbleiben, als „sie zur Erfüllung ihrer eigenen Arbeitspflicht zum Leben benötigen“ (15).

Bei der Lektüre dieser kritischen Anmerkungen und Reformvorschläge zu den konziliären Überlegungen wird jedenfalls das eine klar: Es besteht eine enorme Schwierigkeit, die rauhe, nicht selten pragmatisch orientierte Wirklichkeit mit den (idealen) sittlichen Postulaten in Einklang zu bringen.

Dieser oder jener Hinweis scheint berechtigt; auf aktuelle Punkte wird zu Recht eindringlich verwiesen: „Die bloße Aufstellung idealer Postulate, ohne Bejahung der zu ihrer Realisierung erforderlichen Voraussetzungen müssen dem Menschen von heute als billiger Trost . . . erscheinen“ (12).

L. Berg, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Denkender Glaube.** Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung. Hrsg. v. Johannes Hirschberger und Johannes G. Deninger. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. 1966. 364 S. Lw. 28,— DM.
- Gaboriau, Florent:** Nouvelle Initiation Philosophique. Tome VI: Dieu pour le Monde. Ouvertures. — Paris: Casterman. 1966. 534 S. Geb. 34,50 fFr.
- Gadamer, Hans-Georg:** Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Auflage. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1965. XXIX, 524 S. Ln. 42,— DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Die Briefe Pius' XII. an die Deutschen Bischöfe. 1939—1944.** Herausgegeben von Burkhart Schneider in Zusammenarbeit mit Pierre Blet und Angelo Martini. — Mainz: Grünewald-Verl. 1966. XLVI, 283 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern. Hrsg. v. K. Repgen. Reihe A: Quellen. Bd. 4). Lw. 48,— DM.
- Caspar, Benedikt:** Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung (bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569). — Münster: Aschendorff-Verl. 1966. XIV, 267 S. (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, hrsg. v. H. Jedin, H. 90), kart. 42,— DM.
- Saint Césaire d'Arles.** Introduction et choix de textes par Cyrille Vogel. — (Tournai: Desclée). 1966. 150 S. 45,— bFr.
- Charles de Foucauld.** Introduction et choix de textes par Georges Gorée & Germain Chauvel. — (Tournai: Desclée). 1966. 137 S. brosch. 45,— bFr.
- Handbuch der Kirchengeschichte.** Herausgegeben von Hubert Jedin. Band III: Die mittelalterliche Kirche. 1. Halbband: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. — Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verl. 1966. XL, 568 S. Lw. Subskr. 65,— DM.
- Helmeich, Ernst C.:** Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute. Mit 54 Bilddokumenten. — Hamburg: Furche-Verl. und Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 422 S. Lw. 35,— DM.
- Honselmann, Klemens:** Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1966. 178 S., mit Beilage fotomechanischer Nachdrucke, XXXII S. Lw. 13,— DM.
- Iserloh, Erwin:** Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. — Münster: Aschendorff-Verl. 1966. 90 S. (Kath. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellsch. z. Herausg. des Corpus Catholicorum, 23/24) kart. 8,50 DM.
- Konzilstexte — Deutsch.** Trier: Paulinus-Verl. 1966. Heft 1: Dogmatische Konstitution über die Kirche. Von den dt. Bisch. gen., verb. Fassung (1966). 80 S. 2,— DM. Heft 2: Konstitution über die heilige Liturgie. Dt. Übers. hrsg. i. A. d. dt., österr. u. schw. Bisch. v. d. Lit. Kommissionen d. Bischofskonferenzen Dtschlds., Österr.'s u. d. Schw. — 46 S. 1,50 DM. Heft 3: Dekret über den Ökumenismus. V. d. dt. Bischöfen approbierte Übersetzung. — 24 S. 0,80 DM. Heft 4: Dekret über die katholischen Ostkirchen. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 12 S. 0,60 DM. Heft 5: Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 17 S. 0,80 DM. Heft 6: Erklärung über die christliche Erziehung. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 15 S. 0,70 DM. Heft 7: Dekret über die Ausbildung der Priester. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 16 S. 0,70 DM. Heft 9: Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 32 S. 1,— DM. Heft 10: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 16 S. 0,70 DM. Heft 11: Erklärung über die religiöse Freiheit. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 16 S. 0,70 DM. Heft 12: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. V. d. dt. Bisch. app. Übers. — 8 S. 0,60 DM.
- Podipara, Placid J., CMI:** Die Thomaschristen. — Würzburg: Augustinus-Verl. 1966. 201 S. (Das östl. Christentum, Abh. i. A. des Ostkirchl. Instituts d. deutschen Augustiner, hrsg. v. H. Biedermann, N. F., H. 8). Brosch.
- Seeber, David Andreas:** Das Zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs. — Freiburg: Herder-Verl. 1966. 413 S. (Herder-Bücherei, Bd. 260/61). kart. 4,95 DM.

Yves de Paris. Introduction et choix de textes par Julien Eymard. — (Tournai: Desclée.) 1966. 140 S. 45,— bFr.

BIBELWISSENSCHAFT

- Brox, Norbert: Paulus und seine Verkündigung. — München: Kösel-Verl. 1966. 137 S. Kart. 9,80 DM.
- Daniel-Rops, Henry: Das Leben Jesu Christi. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1966. 269 S. (mit 32 Holzschnitten . . .) Lw. 16,80 DM.
- The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. — Für Deutschland: Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt. 1966. LV, 920 S. Plastik 12,— DM, Ld. 25,— DM.
- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. Vinzenz Hamp, Prof. Dr. Meinrad Stenzel †, Prof. Dr. Josef Kürzinger. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1966. 1152 u. 380 S. Lw. 9,80 DM.
- Metzger, Bruce M.: Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik. — Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: Kohlhammer-Verl. 1966. 272 S., 16 Tafeln. Lw.
- Richter, Wolfgang: Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches. — München: Kösel-Verl. 1966. 217 S. (Studien z. A. u. NT., hrsg. v. V. Hamp u. J. Schmid unter Mitarb. v. P. Neuenzeit, Bd. 15). Kart. 38,— DM.
- Schekle, Hermann: Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 322 S. Lw. 34,— DM.
- Schildenberger, Johannes, Lentner, Leopold, Vogel, Paul Heinz, Knoch, Otto: Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1966. 408 S. mit Illustrationsanhang. Lw. 24,— DM.

DOGMATIK — FUNDAMENTALTHEOLOGIE — MORAL

- Kardinal Bea, Augustin — Visser't Hooft, Willem A.: Friede zwischen Christen. — Freiburg: Verlag Herder. 1966. (Herder-Bücherei Bd. 269). Kart. 2,80 DM.
- Gabriels Biel Canonis Misse Exposito. Edid. Heiko A. Oberman et William J. Courtenay coop. Daniel E. Zerfoss. Pars Tertia. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1966. 333 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Band 33. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte. Hrsg. v. J. Lortz) Lw. 50,— DM.
- Brox, Norbert: Der Glaube als Zeugnis. (Kleine Schriften zur Theologie.) — München: Kösel-Verlag. 1966. 128 S. Lw. 11,80 DM.
- Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. IV: Reimbaldi Leodiensis Opera Omnia cura et studio C. de Clercq-Turnhout (Belgien): Typographi Brepols Editores Pontificii. 1966. 184 S. brosch. bFr. 350,—; geb. bFr. 450,—.
- Der Dialog der Kirche. Hrsg. v. Hans Pfeil, unter Mitarbeit v. Eugen Biser, Heinrich Fries, Josef Hasenfuß, Paul-Werner Scheele. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1966. 129 S. kart. 7,80 DM.
- Dumoulin, Heinrich: Östliche Meditation und christliche Mystik. — Freiburg: Alber-Verl. 1966. 340 S. Lw. 38,80 DM.
- Gessel, Wilhelm: Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus. — Würzburg: Augustinus-Verl. 1966. 248 S. (Cassiciacum, hrsg. v. A. Zumkeller u. A. Kunzelmann, Bd. 21) brosch.
- Hiller, Egmont: Humanismus und Technik. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1966. 108 S. Lw. 9,80 DM.
- Horváth, Tibor, SJ: Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen. — Münster: Aschendorff-Verl. 1966. XII, 293 S. (Beiträge z. Geschichte der Philos. u. Theologie des MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XLI, H. 3) kart. 38,— DM.
- Karrer, Otto: Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit. — München: Kösel-Verlag. 1966. 276 S. Lw. 16,80 DM.
- Lamarque, Alfred: Der Einheit entgegen. Katholische und evangelische Christen. — Limburg: Lahn-Verl. 1966. 280 S. (Werdende Welt, Bd. 10) kart. 14,80 DM.
- Langer, Wolfgang: Kerygma und Katechese. Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts. Schriften zur Katechetik, Bd. VII. — München: Kösel-Verlag. 1966. 206 S. Kart. 12,80 DM.
- Lauer, Hans Erhard: Die Anthroposophie und die Zukunft des Christentums. — Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben. 1966. 190 S. kart. 10,80 DM.
- May, Georg: Das neue Mischehenrecht. Werdegang und Inhalt. Großband der Kreuzring-Bücherei (Bd. 44). — Trier: Johann Josef Zimmer Verlag GmbH. 1966. 292 S. kart. 3,80 DM.

- Peter, Carl J.: Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Duration of the Acts of Glory. — Rom: Gregoriana-Verl. 1964. VIII, 308 S. (Analecta Gregoriana, sectio B, n. 45) Brosch.
- Petri, Heinrich: Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1966. VIII, 255 S. (Abhandlungen z. Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion, hrsg. v. J. Hasenfuß, N. F. H. 11-12) Brosch.
- Schoonenberg, Piet: Theologie der Sünde. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1966. 230 S. Lw. 19,80 DM.
- Seuse-Studien: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag 1366-1966. Gesammelt und hrsg. von P. Dr. Ephrem M. Filthaut OP. — Köln: Albertus Magnus Verlag. 1966. 477 S. Lw. 42,— DM.
- Siegmund, Georg: Gott in Sicht. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1966. 176 S. Lw. 16,80 DM.
- Teresa von Avila: Die innere Burg. (El Castillo interior.) Hrsg. und aus dem Spanischen übers. von Fritz Vogelsang. Goverts Neue Bibliothek der Weltliteratur. — Stuttgart: Henry Goverts Verlag. 1966. 224 S. Lw. 18,— DM.
- Theologische Akademie. Hrsg. v. Karl Rahner SJ und Otto Semmelroth SJ. Band III. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. 1966. 110 S. Paperback 6,80 DM.
- Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Josef Ratzinger. — Münster: Verlag Aschendorff. 1966. 184 S. Lw. 9,— DM.

PASTORALTHEOLOGIE — KATECHETIK — LITURGIEWISSENSCHAFT HOMILETIK — KIRCHENRECHT

- Beck, Magnus M. OP: Der neuen Schöpfung entgegen. Das österliche Mysterium im Kirchenjahr. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. 1966. 286 S. Lw. 17,80 DM.
- Breit, Herbert — Westermann, Claus (Herausg.): Calwer Predigthilfen. Band 5: Ausgewählte alttestamentliche Texte. Unter Mitarbeit von Walter Rupprecht und Walter Warth. — Stuttgart: Calwer Verl. 1966. 392 S. Lw. 13,— DM.
- David, Jakob, SJ: Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre. — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verl. 1966. 119 S. (Theol. Brennpunkte, Bd. 6/7) kart. O. Pr.
- Dreiß, Josef: Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1965. 184 S. Lw. 14,80 DM.
- Gamber, Klaus: Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1966. 288 S. kart. 24,50 DM.
- Gerhartz, Johannes Günter: „Insper promitto...“ Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden. — Rom: Verl. der Gregoriana. 1966. 331 S. (Analecta Gregoriana, Vol. 153, Series Fac. Iuris Can.; sectio B, n. 19) Brosch. 4000,— Lire.
- Griesl, Gottfried: Pastoralpsychologische Studien. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. 1966. 274 S. Lw. 21,— DM.
- Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Hrsg. von Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber. Band II. — Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag. 1966. Bd. II/1: 343 S. Lw. Bd. II/2: 425 S. Lw.
- Hofmann, Linus: Exkommuniziert oder nicht? Worte der Klärung und der Hoffnung. — Trier: Paulinus-Verlag. 1966. 52 S. kart. 4,80 DM.
- Ist der Mensch heute noch liturgiefähig? Ergebnisse einer Umfrage. Hrsg. von P. Theodor Bogler OSB. (Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte / Heft 33). — Maria Laach: Verlag Ars Liturgica. 1966. 127 S. Geb. 6,60 DM.
- Jouin, Pierre: La Concélébration de la Messe et la Communion sous les deux espèces au cours des siècles. — Paris-Rom-Tournai-New York: Desclée. 1966. 248 S. Brosch. 84,— bFr.
- Landvolk-Jahrbuch 1967. Familienkalender für das katholische Landvolk. 18. Jahrgang. Augsburg: Winfried-Werk-Verl. 144 S. Geh. 1,60 DM.
- Nastainczyk, Wolfgang: Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendpastoral. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1966. 120 S. (Aktuelle Schriften zur Pädagogik) kart. Subskr. 9,80 DM, normal 10,80 DM.
- Pohmann, Constantin: Glaubensseminare für junge Erwachsene. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 108 S. Brosch. 7,80 DM.
- Wirth, Paul: Mischehen-Instruktion und Ökumenismus. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1966. 84 S. (Wort und Weisung, hrsg. v. A. Fischer, G. May, P. Wirth, Bd. 1) Kart. 7,80 DM.
- Wollmann, Paul: Zeitgemäße Landfamilie. Dorfsanierung von der Familie her. — München: Haus des Pfug. 1966. 47 S. Geh. 1,50 DM.

GEISTLICHES LEBEN

- Kirchgäßner, Alfons: Indizien. Geistliche Glossen. Fünfte Folge. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht, 1966. 192 S. Paperback 9,80 DM.
- Kraus, Annie: Über den Hochmut. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht, 1966. 112 S. engl. Broschur 8,80 DM.
- Larraona, Card. A. M. — Efrén de la Madre de Dios — Jiménez Duque B. — Villoslada, R. G. — Lozano, J. Ma. — Toffoli, Ma. M.: Esclava del Sacramento y de la Caridad. Santa Ma. Micaela del Santísimo Sacramento. Homenaje en el I Centenario de su muerte. — Madrid, 1966. 287 S. Brosch.
- Rasgos de la espiritualidad de Madre Sacramento. Estudios en colaboración. — Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1966. 434 S., 1 Abb. Brosch.

VERSCHIEDENES

- Galerie der großen Maler: Heft 3: Frans Hals. Heft 4: Van Gogh. — Bergisch Gladbach: Bastel-Verl. 1966. Je Heft 8 S. und XVI Bunttafeln. Geh. 4,— DM.
- Neuhäusler, Engelbert — Gössmann, Elisabeth (Hrsg.): Was ist Theologie? — München: Hueber-Verl. 1966. 450 S. Lw. 34,— DM.
- Zender, Matthias: Sagen und Geschichten aus der Westeifel. — Bonn: Röhrscheid-Verl. 1966. 656 S., 1 Karte, 46 Abb. Brosch. 36,— DM.

Der Klapperstorch ist tot . . . ,

aber der Stoßseufzer „Wie sag ich's meinem Kinde?“ ist den meisten Eltern geblieben. Auch der harmlos umschreibende Vergleich von „den Bienen und Blüten“ wird den meisten Kindern kaum mehr als ein höfliches Interesse entlocken. Doch das Gegenteil, eine rein biologisch-physiologische Darstellung, ist zur Aufklärung ebenso unzureichend. Hier einen neuen und richtigen Weg zu finden, ist dem Arzt Dr. med. Robert P. Odenwald gelungen.

Der wunderbare Lauf des Lebens

Von Dr. med. Robert P. Odenwald. Übertragung aus dem Amerikanischen. 52 Seiten mit 21 Abbildungen von Mary Reed Newland und Reinhold Fürst. Kartonierte DM 3,80.

Das Buch soll Jungen und Mädchen vor dem Eintritt der Pubertät über die Vorgänge um Liebe, Zeugung, Geburt und eigene Entwicklung unterrichten. Die Darstellung geht von der menschlichen Liebe aus und zeigt die gesunde Geschlechtlichkeit in einer heilen Familie. Einundzwanzig medizinisch genaue Zeichnungen ergänzen, was mit Worten allein nicht ausgedrückt werden kann. Das Buch zeichnet sich durch völlige Offenheit aus, aber da es in Form einer Erzählung angelegt ist, wird das Geschlechtliche nicht einseitig isoliert oder überbewertet, sondern es erhält den ihm gebührenden Platz mitten im menschlichen Leben.

GUTSCHEIN

Wollen Sie das Buch unverbindlich kennenlernen?

Dann senden Sie den ausgefüllten Gutschein direkt an den Verlag
Butzon & Bercker, 4178 Kevelaer, Postfach 215.

Nur für Geistliche, Lehrer und Erzieher senden wir auf Anforderung ein **Prüfungsexemplar zum halben Preis**. Spätere Bestellungen werden nur über den Buchhandel ausgeliefert.

Hiermit bestelle ich unverbindlich

1 Prüfungsexemplar Der wunderbare Lauf des Lebens von Robert P. Odenwald
zum halben Preis für Lehrer. DM 1,90

Genaue Anschrift:

Datum, Unterschrift

Neu bei

Patmos

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Ernst Christian Helmreich

Religionsunterricht in Deutschland

Von den Klosterschulen bis heute. Mit einem Vorwort von Prof. Gert Otto, Mainz. Aus dem Englischen übertragen von Christa Reich. 416 Seiten mit etwa 54 Abbildungen, Leinenband 35,— DM. Erscheint gemeinsam im Furch-Verlag und Patmos-Verlag. — Ein amerikanischer Historiker hat auf Grund intensiver Studien diese Geschichte des Religionsunterrichts in Deutschland erarbeitet, ein Werk von so grundsätzlicher Bedeutung, daß es zugleich in einem evangelischen und einem katholischen Verlag erscheint. Die Untersuchung setzt bei den Klosterschulen des Mittelalters ein und führt bis zur gegenwärtigen Situation. Dabei finden nicht nur die theologisch-pädagogischen Aspekte Berücksichtigung. Vielmehr wird deutlich, wie sehr gerade auch die politisch-gesetzgeberischen Voraussetzungen und die soziologischen Bedingungen den Religionsunterricht jeweils beeinflußt haben. Das Werk bietet nicht nur einen historischen und juristischen Überblick, sondern hat über die interessanten kulturgeschichtlichen Bezüge hinaus einen ökumenischen Charakter.

Hermann Kirchhoff

Der Katechet und das Wort

112 Seiten, Leinenband 9,80 DM. — Kirchhoff ist Dozent für Religionspädagogik an der PH Rheinland, Aachen, und Mitherausgeber der „Religionspädagogischen Werkbriefe“ (Patmos). Seine gehaltvolle Schrift ist für jeden Katecheten, Seelsorger und Prediger eine programmatische Besinnung auf seinen Umgang mit dem Wort Gottes.

Heinrich A. Mertens

Handbuch der Bibelkunde

Literarische, historische, archäologische, religionsgeschichtliche, kulturkundliche, geographische Aspekte der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, geboten für Unterricht und Predigt, mit einem Vorwort von Prof. Heinrich Groß, Trier. 920 Seiten, 200 Abbildungen, Leinenband 68,— DM. — Dieses große, nach dem neuesten Stand der Forschung orientierte Handbuch bietet eine umfassende und lebendige Darstellung aller für die Katechese und Predigt wichtigen Fragen nach der Eigenart der biblischen Welt und ist für Priester, Lehrer, Studenten und alle eine unerschöpfliche Fundgrube, die sich für Fragen der Bibel und ihrer Umwelt interessieren.

Kurt Frör

Wege zur Schriftauslegung

Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Hubertus Halfas. 408 Seiten, Leinenband 26,— DM. — Endlich kann auch auf katholischer Seite ein Standardwerk angeboten werden, das die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Verkündigung stellt und klärt. Hier wird die direkte Hilfe geboten, die Lehrer und Prediger für die Auslegung des einzelnen Textes benötigen. Wer immer im Dienst christlicher Unterweisung steht, findet hier für die Bibelarbeit zuverlässige Führung.

Bernhard Merten

Zur Bildkatechese mit den biblischen Wandbildern von Johannes Grüger

64 Seiten mit fünf farbigen und 21 schwarz-weißen Abbildungen, kartoniert 5,80 DM.

Neu bei

Patmos

Alfons Auer

Christsein im Beruf

Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. 318 Seiten, Leinenband 24,— DM. — In konsequenter Weiterentwicklung der in seinem weitverbreiteten Buch „Welt-offener Christ“ fixierten Laienfrömmigkeit leistet der Würzburger Moraltheologe hier eine entscheidende Konkretisierung am Brennpunkt der Begegnung zwischen Christ und Welt: nämlich im Beruf. Historische Entwicklung des Berufsverständnisses, die allgemeine Berufsethik und schließlich ihre christliche Integrierung sind die drei Stufen, in denen der Autor zu einer Entfaltung dessen kommt, was heute für jeden das „Christsein im Beruf“ bedeutet.

Egmont Hiller

Humanismus und Technik

108 Seiten, Leinenband 9,80 DM. — Es ist aufschlußreich, daß ein Techniker, Professor an der TH Stuttgart, den Ansatzpunkt für eine positive Deutung des Phänomens Technik in der Theologie findet. Die ungeheuren Möglichkeiten der Technik, die für das Menschsein des Menschen Chancen wie Gefahren bergen, sind für jeden eine Herausforderung. Hiller weist einen Weg, wie der Mensch sich in einem Leben mit der Technik bewähren kann.

Das Naturrecht im Disput

Herausgegeben von Franz Böckle. 150 Seiten, Paperback 10,80 DM. — Auf dem wissenschaftlichen Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensburg wurden drei Referate gehalten, die eine entscheidende Wende in der katholischen Naturrechts-

auffassung signalisieren. Ihre grundsätzliche Bedeutung für die Weiterentwicklung der katholischen Moraltheologie hat den Bonner Moraltheologen veranlaßt, sie als geschlossene Publikation einem größeren Kreis von Interessenten zugänglich zu machen.

Das Glutgebet

Zwei Unterredungen aus der sketischen Wüste. Aus dem Lateinischen des Johannes Cassianus ausgewählt, übertragen und kurz erläutert von Emmanuel von Severus OSB. 116 Seiten, Leinenband 12,— DM. — Die „Collationes“ des Cassianus (um 360—435 n. Chr.) waren des heiligen Benedikt „liebstes Buch“. Seit den Tagen der ausgehenden christlichen Antike bis heute zählt Cassian zu den meistgelesenen geistlichen Schriftstellern der Christenheit. Die beiden in dieses Buch aufgenommenen Gespräche über das Gebet sind auch noch für den Menschen unserer Tage eine Hilfe, sein Gebet vor Veräußerlichung zu bewahren. Das Buch wird deshalb jedem Beter, vor allem den Ordensleuten, willkommen sein.

Heinrich Seuse

Deutsche mystische Schriften

Herausgegeben von Georg Hoffmann. 432 Seiten, Leinenband 36,— DM. — Der umfangreiche Band enthält in Neuübertragung aus dem Mittelhochdeutschen die Werke Heinrich Seuses, die dieser selbst in seinem „Musterbuch“ vereinigt hat. Diese Übertragung läßt nicht nur dem „geistlichen Minnesänger“ der deutschen Mystik 600 Jahre nach seinem Tod Gerechtigkeit widerfahren; sie macht vielmehr literarische und religiöse Zeugnisse des deutschen Mittelalters von hohem Rang wieder zugänglich.

Patmos-Verlag Düsseldorf

THEOLOGISCHE NEUERSCHEINUNGEN IM KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

Norbert Brox · **Der Glaube als Zeugnis**

128 Seiten. Leinen DM 11.80. Kleine Schriften zur Theologie

Die Kirche ist das Zeichen Gottes in der Welt; der christliche Glaube bezeugt Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Zeugnis geben ist nicht ein zusätzlicher Auftrag, sondern geschieht im Vollzug des Glaubens selbst. Anhand von biblischen und altchristlichen Texten zeigt Brox, wie der Glaube ursprünglich und durchgängig sich nicht nur in der theoretischen Äußerung des Fürwahrhaltens darstellt, sondern sich zuerst und vor allem als Zeichen im Alltag verwirklicht. Seit je hat daher die Kirche das Martyrium als das alles überbietende Zeugnis verstanden, weil der Märtyrer das unmittelbare Abbild des Gekreuzigten selbst ist.

Otto Karrer · **Das Zweite Vatikanische Konzil**

Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit

276 Seiten. Leinen DM 16.80. Kleine theologische Reihe

Otto Karrer hat die Konzilsatmosphäre bei jeder Session, an deren letzten als Begleiter des Basler Bischofs, miterlebt. Sein Buch will die inneren Linien des Geschehens nachzeichnen und hinter den äußeren Ereignissen die geistliche Realität aufleuchten lassen. Der besondere Reiz des Buches liegt darin, daß es nicht eine Rückschau nach Konzilsschluß ist. Anhand der Aufsätze, die der Verfasser vor Konzilsbeginn und nach jeder Session im HOCHLAND veröffentlichte, wird das jeweils Bewegende der einzelnen Konzilsperioden lebendig. Dabei ergibt sich als einheitliche Grundkonzeption die von Johannes XXIII. erstrebte ökumenische Öffnung der Kirche für ihre Sendung in die Welt.

Thomas von Kempen · **De imitatione Christi / Nachfolge Christi**

und vier andere Schriften. Lateinisch/Deutsch

Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Friedrich Eichler.

591 Seiten. Leinen ca. DM 28,—

Diese zweisprachige Neuausgabe folgt im Text dem Brüsseler Codex 5855—61, einer Handschrift, deren Hauptteil in den Jahren 1414—1425 entstanden sein dürfte und die im Jahre 1441 von Thomas von Kempen abgeschlossen wurde. Neben dem vollständigen Text der „Nachfolge Christi“ enthält diese Ausgabe vier weitere kleinere Schriften, die in der Handschrift der „Imitatio“ zugeordnet sind. Auf Grund sorgfältiger Textvergleiche konnten gegenüber früheren Ausgaben eine Reihe von Konjekturen und Varianten geboten werden. Die von Friedrich Eichler durch ein bio-bibliographisches Vorwort eingeleitete Ausgabe versucht in der Übersetzung, den Rhythmus des textgetreu wiedergegebenen lateinischen Originals zu erhalten.

NEU!

Michael Schmaus
MEDITATIONEN ÜBER CHRISTUS
UND DER LAIE NACH DEM KONZIL

148 Seiten, Leinen geb. DM 11,80

Die Meditationen führen in 29 knappen, durchschnittlich zwei bis drei Seiten umfassenden, in systematischem Zusammenhang stehenden Abschnitten in die Tiefe der religiösen Besinnung. In natürlichem Anschluß daran rufen aus solcher Besinnung heraus die Ausführung zur Konzilslehre über den Laien zu jener Bereitschaft auf, die allein die gebührende Antwort auf den erhellenden Appell des Konzils ist.

Ein Buch des bekannten Dogmatikers, in gleicher Weise für Laien und Priester, knapp und klar in der Form, aber auszuschöpfen und fruchtbar zu machen in Jahren lebendigen Christseins, in wirklicher Meditation und abschnittsweise wiederholter Lektüre, in Predigt und Vortrag.

Als Teil des Inhalts seien, zugleich als Stichworte für Predigten, die Überschriften der Meditationen angegeben: Der Menschensohn / Der Logos / Der göttliche Weltplan in Christus / Das Todesschicksal der sündigen Menschheit und der Tod Christi / Tod Christi und Gottesherrschaft / Gottesherrschaft und Teufelsherrschaft / Die Kampf-mittel Christi / Das Sterben Christi als Gehorsam gegen den Vater — die Auferweckung als gnädige Antwort des Vaters / Das Werk Christi als Anfang einer neuen Zeit / Die Bürgschaft für die vollendete Gottesherrschaft in der Zukunft / Christus als Pilger / Der verklärte Christus als der vollendete Mensch / Selbstüberantwortung Christi an den Vater / Christus als Kyrios / Das Buch der Geschichte / Das Vorhaben Gottes mit dem Menschen im Lichte Christi / Leben im Übergang / Tragweite der Gottesherrschaft / Der Getaufte in Lebensgemeinschaft mit Christus / Der Christ ein Pilger mit Christus / Ankunft des Menschen bei Gott — Ankunft bei sich selbst / Welt-aufgabe des christusverbundenen Menschen / Weltgestaltung / Kein ewiger Fortschritt / Der Sinn des Leides / Das Leid der Schuldlosen / Die Welt unter dem Gesetz des Kreuzes / Der neue Himmel und die neue Erde / Der Mensch — ein Freier.

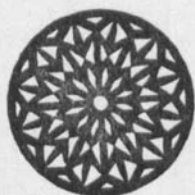
Dietrich von Hildebrand
DAS HERZ JESU
Zur Affektivität des menschlichen
und des gottmenschlichen Herzens

208 Seiten, Leinen geb. DM 14,80

Im ersten Teil dieser Darlegungen entwickelt Dietrich von Hildebrand eine Phänomenologie des menschlichen Herzens, überhaupt der Affektivität und ihres geistigen Ranges, die vielen Lesern, auch katholischen, erst die Augen öffnen wird für einen unvoreingenommenen und der Sache selbst sich erschließenden Blick auf diese zentrale Sphäre der Person. Damit gibt Dietrich von Hildebrand, der Meister phänomenologischer Analyse, die Grundlage für ein vernehmendes, eigentlichst christliches, beglückendes Eingehen auf die heilige Affektivität des gottmenschlichen Herzens. Ein Buch, das überdies den Leser befreit von so mancher grotesken, aber folgenschweren Verzerrung des Bildes vom „Mann“ und die Mitte der echten so wohl begründeten Herz-Jesu-Verehrung — „endlich!“ kann man sagen — freilegt.

VERLAG JOSEF HABEL - REGENSBURG 9

BINSFELD
INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 42938

Das Weihnachtsbuch
für das katholische Haus:

Die Heiligen in ihrer Zeit

2 Bände in Geschenkkassette,
1120 Seiten, 48 ganzseitige Bildtafeln,
Einführungspreis
bis 31. 12. 1966 39,60 DM

J. B. Grachs Buchhandlung
Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

Exkommuniziert oder nicht?

Worte der Klärung
und der Hoffnung

VON LINUS HOFMANN
52 Seiten, kartoniert 4,80 DM

Gerade jetzt nach der Mischehen-
Entscheidung der Kongregation
für die Glaubenslehre unterstützt
dieses Buch die Anstrengungen
der Seelsorger, die Menschen in
ihrer religiösen Not helfen wollen.

PAULINUS-VERLAG TRIER

